

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

CIRSFID

DOTTORATO DI RICERCA IN BIOETICA

XX CICLO

***Valore intrinseco
Saggio sul valore morale***

IUS/20

Coordinatore: *Prof.ssa Carla Faralli*

Tutor: *Prof.ssa Mariachiara Tallacchini*

Presentata da
Dott.ssa Laura Mai

Esame finale 2008

Indice

<i>Introduzione</i>	3
I. L'esistenza del valore e il realismo morale	13
1. Il valore <i>intrinseco</i> come valore <i>finale</i>	15
2. Il valore <i>intrinseco</i> come valore <i>in sé e per sé</i>	25
3. Il valore <i>intrinseco</i> come valore <i>oggettivo</i>	36
4. Fatti, Menti e Valori	47
II. Chi ha valore, e perché	57
1. Portatori di valore	58
2. Altri criteri	68
3. Quale coscienza per quali entità	84
4. Quasi-soggetti: il valore della vita non-senziente e il bene naturale	98
III. La conoscenza del valore	112
1. Realismo e giustificazione morale	114
2. La rappresentazione del valore	128
3. Il contenuto non concettuale	136
4. Le emozioni morali	147
<i>Riferimenti bibliografici</i>	162

Introduzione

Il tema oggetto di questo studio è il *valore intrinseco*, le condizioni della sua esistenza e della sua conoscibilità, i criteri che definiscono le entità che possiedono valore e la possibilità che sulla base del riconoscimento del valore un rispetto morale sia dovuto: in questo studio si proporrà quindi una *teoria del valore intrinseco*.

Nella riflessione etica, differenti posizioni teoriche assumono che scopo dell'argomentazione sia quello di dimostrare che alcune entità, tipicamente persone ed altre entità naturali viventi, possiedono uno *statuto morale*, dal cui riconoscimento discendono una serie di obblighi o doveri morali, un rispetto o una considerazione che in qualche misura vincola i comportamenti degli agenti. In questo studio vorrei proporre alcune considerazioni a favore della possibilità che il riconoscimento di uno *status morale* dipenda primariamente dal riconoscimento di un *valore intrinseco*, di un valore morale che alcune *entità viventi* possiedono *in modo oggettivo*. Credo vi siano ragioni per affermare che la ricerca del valore informa costantemente le nostre pratiche morali e che i nostri giudizi esprimono senza eccezioni una *pretesa di oggettività* che non dovrebbe essere trascurata dalla riflessione etica. Credo anche si possa affermare che le credenze che formuliamo in quanto agenti morali rispetto a ciò che ha valore, ovvero, in larga misura, rispetto a *quali entità* possiedono un valore *morale*, determinano ordinariamente i nostri atteggiamenti di rispetto, protezione e cura, sebbene anche numerose altre considerazioni normative possano concorrere a determinare le nostre scelte.

Credenze morali e scelte morali esprimono la percezione fenomenologica che alcune azioni possono essere ritenute giuste o sbagliate, che alcuni individui o stati di cose hanno o non hanno valore, che è possibile in linea di principio arrivare a stabilire la verità o la correttezza di qualcosa.

Non dovremmo, a questo proposito, sulla base di una evidenza comune di segno contrario, ovvero sulla base del fatto che ordinariamente le nostre credenze possono confliggere con le credenze di altri agenti morali, derivare la conclusione che tutto ciò che esiste sono dunque *fatti psicologici* e che non vi è spazio per i valori nel mondo al di là della precarietà dell'accordo e della convergenza tra i soggetti morali. Sebbene l'idea che vi siano valori *oggettivi*, *criteri* per la determinazione del valore ed entità che possiedono *oggettivamente* valore sia controversa sul piano

della riflessione etica, non dovremmo in altre parole confondere una difficoltà di ordine pratico con una impossibilità teoretica e non dovremmo lasciare spazio ad una prospettiva morale interamente soggettivista.

Abbiamo dunque *ragioni* per affermare che esistono valori oggettivi oltre alla realtà dei soggetti valutanti, degli agenti morali e delle loro credenze? È necessaria una teoria del valore per l'etica? Postulare l'esistenza di un valore *oggettivo*, di *criteri* per la sua attribuzione e di entità che sono portatrici di questo valore *oggettivamente* può rendere conto in modo adeguato della nostra esperienza morale e può garantire un rispetto e una tutela alle entità che possiedono uno statuto morale? È possibile determinare *quali* entità esprimono un valore intrinseco, ed è possibile arrivare a *riconoscere* questo valore?

Nel presente studio cercherò di fornire ragioni per rispondere in modo positivo a questi interrogativi.

Quattro tesi metaetiche, che verranno precisate nel corso della trattazione, definiscono i confini teorici di questo lavoro:

- 1) Una opzione *realista* rispetto ai fatti e alle verità morali, secondo la quale l'esistenza e la natura dei fatti morali sono indipendenti dal pensiero, dai punti di vista, dai giudizi e dalle credenze umane, e dall'evidenza disponibile a loro sostegno.
- 2) Una posizione *cognitivistica*, ovvero una opzione a favore dell'esistenza di verità morali *conoscibili*.
- 3) Una posizione *non-riduzionista* e *non-naturalista* rispetto ai fatti morali, per la quale i fatti morali sono irriducibili e ontologicamente indipendenti dai fatti naturali di cui si occupa la scienza.
- 4) Una concezione del valore *morale* quale valore *intrinseco* oggettivamente presente nel mondo.

Il *realismo morale* contemporaneo, così come il dibattito sul valore intrinseco, che ne costituisce una articolazione, una specificazione o una possibilità di sviluppo, ha precedenti illustri nella teoria etica, come attestano le opere di Henry Sidwick, George Edward Moore e William David Ross.¹ A partire dagli anni trenta del secolo scorso, il *realismo morale* ha però conosciuto un lungo periodo di oblio, che ha coinciso con

¹ Cfr. H. Sidwick, *The Methods of Ethics*, Chicago, Chicago University Press, 1907, trad. it. *I metodi dell'etica*, Milano, Il Saggiatore, 1995; G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, trad. it., *Principia Ethica*, Milano, Bompiani, 1964 e Id., *Ethics*, New York, Oxford University Press, 1912, trad. it., *Etica*, Milano, Franco Angeli, 1982; W.D. Ross, *The Right and the Good*, New York, Oxford University Press, 1930, trad. it., *Il giusto e il bene*, Milano, Bompiani, 2004.

l'ascesa di prospettive che si opponevano ai suoi onerosi impegni metafisici e ontologici e soprattutto ne rifiutavano l'epistemologia morale intuizionista, ritenuta con una certa ingenerosità eccentrica ed oscura. Il secolo scorso ha così conosciuto il predominio di prospettive teoriche *non-cognitiviste*, che rifiutavano la possibilità di autentica conoscenza morale e concepivano i giudizi morali come espressione di sentimenti, disposizioni o prescrizioni normative. Secondo queste posizioni, le asserzioni morali non vertono su questioni di fatto, non possono essere vere o false né avere una portata conoscitiva: la loro funzione è piuttosto quella di *esprimere* gli atteggiamenti, i sentimenti e gli stati interiori degli agenti morali. Così ad esempio, Richard Hare, nei suoi primi lavori, ha potuto risolvere l'indagine morale nella ricerca sugli usi del linguaggio morale ordinario, identificando nella *prescrittività universale* il carattere peculiare di questo linguaggio.

Gli sviluppi recenti della prospettiva *non-cognitivistica* hanno abbandonato l'ideale di una indagine puramente formale e semantica ma indubbiamente la prospettiva che considera l'indagine morale come una riflessione sui caratteri espressivi e sulle pretese di oggettività del linguaggio ordinario trova ancora ampio riscontro nel dibattito contemporaneo.² In questa prospettiva, metaetica ed etica normativa possono essere trattate separatamente, dato che, propriamente, i giudizi morali non vertono su questioni di fatto e non consentono una indagine intorno alla verità di qualcosa. In questa prospettiva quindi, la metaetica si risolve in una analisi prevalentemente *formale* della natura del linguaggio morale e può in larga misura mantenersi neutrale rispetto all'etica normativa che si intende privilegiare, ovvero, essere ritenuta inessenziale rispetto all'elaborazione di qualsiasi teoria etica normativa.

Se a questo si aggiunge, contestualmente, che gli anni Settanta del secolo scorso hanno visto la nascita delle cosiddette *etiche applicate*, accompagnate spesso da una sorta di pragmatismo etico, per il quale la riflessione morale dovrebbe limitarsi alla ricerca di soluzioni immediatamente condivise o ad un accordo che favorisca la ricomposizione dei conflitti, si comprende come la metaetica classica e la prospettiva realista abbiano conosciuto un lungo periodo di declino e disinteresse.

² Per la prospettiva *non-cognitivistica* cfr. R. Hare, *The Language of Morals*, New York, Oxford University Press, 1952, trad. it., *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini, 1968. Per sviluppi recenti della prospettiva *non-cognitivistica*, nella direzione di una comprensione dei modi attraverso i quali i caratteri espressivi della moralità conducono alla creazione dei sistemi normativi, cfr. A. Gibbard, *Wise Choices and Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 1990 e S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Negli ultimi decenni tuttavia, le ragioni a favore del realismo, particolarmente nella sua versione *naturalistica*, hanno suscitato un rinnovato interesse, soprattutto a seguito delle prospettive teoriche elaborate da Richard Boyd, Nicholas Sturgeon e David Brink, e in una versione *non-naturalista*, da Russ Schafer-Landau. Anche il naturalismo neo-aristotelico proposto recentemente da Philippa Foot ha sicuramente contribuito a rinnovare l'interesse e l'impegno nei confronti della prospettiva realista.³

Complessivamente, il carattere distintivo di queste posizioni, sul piano metaetico, è un deciso impegno a favore dell'esistenza dei fatti morali e, sul piano epistemologico, della possibilità effettiva di arrivare a conoscerne l'esistenza.

In realtà, l'interesse per le questioni metaetiche non è mai scomparso e non sembra affatto possibile liquidarlo con facilità, al punto che ricompare in modo inaspettato o in forme implicite in buona parte delle discussioni ritenute con eccessiva facilità meramente *pratiche*. Un esempio, a questo proposito, riguarda la discussione sul trattamento e lo statuto morale degli animali non umani e, in generale, sul rapporto dell'uomo con le entità viventi del mondo naturale, discussioni dove con grande facilità il valore che si vuole ascrivere viene implicitamente assunto come esistente e oggettivamente conoscibile. All'interno di questo dibattito si avanzano richieste di trattamento morale e di conferimento di diritti ad un insieme eterogeneo di entità senza fornire indicazioni su che *tipo* di valore sia in gioco, su *come* sia possibile venirne a conoscenza e sui *motivi* per i quali dall'eventuale presenza di questo valore, la cui natura intrinseca non riceve solitamente ulteriore spiegazione, dovrebbero seguire obblighi morali di un qualche tipo in grado di vincolare la condotta degli agenti morali.

Credo vi siano ragioni per affermare che i confini tra metaetica, etica normativa ed etica applicata siano meno netti di quanto si è voluto sostenere tradizionalmente e che le considerazioni metaetiche, anche quando non vengono esplicitate nella riflessione morale, condizionino in modo significativo le posizioni normative e le scelte di ordine pratico.

In modo complementare a questo passaggio, credo si possa anche affermare che la naturale immediatezza che contraddistingue alcune delle nostre decisioni morali, l'esprimersi del valore a livello fenomenologico nelle emozioni e negli stati coscienti degli agenti, conduca la riflessione *dalla*

³ Cfr. G. Sayre-McCord, ed., *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; R. Schafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003. Cfr. P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001, trad. it., *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.

scelta pratica *alla* prospettiva metaetica, ovvero dalla percezione del valore alla comprensione della natura del valore.

Nel **primo capitolo** di questo studio cercherò di stabilire quale statuto ontologico è possibile attribuire al valore intrinseco. In particolare, proporrò alcune considerazioni a favore dell'idea che il valore morale esista nel mondo oggettivamente e in un dominio ontologico proprio, ovvero che il valore morale non è interamente riducibile ai fatti del mondo fisico e non consente una spiegazione in termini esclusivamente naturalistici. La tesi che voglio sostenere e sviluppare si può quindi descrivere come una forma di *realismo assiologico non-naturalistico*.

Prima di discutere i caratteri generali del realismo morale (par. 1.3), e la possibilità che la migliore definizione del valore intrinseco sia quella che ne rileva l'oggettività e l'indipendenza dai soggetti valutanti, prenderò in esame due differenti concezioni del valore: una prima prospettiva che considera il valore intrinseco come valore *finale*, ovvero *non-strumentale* (par. 1.1) e una seconda prospettiva che considera il valore intrinseco come valore *in sé e per sé*, ovvero determinato dalle sole proprietà *non-relazionali* di un oggetto o entità (par. 1.2).

Credo che la ricerca intorno alla natura del valore morale debba precedere qualsiasi indagine rispetto alle entità che possiedono valore e ai modi per arrivare alla conoscenza e alla determinazione del valore. Allo stato attuale del dibattito infatti, il concetto di *valore intrinseco* viene utilizzato all'interno di proposte teoriche alternative in modo indifferenziato e i significati e le interpretazioni che è possibile ascrivere al valore vengono largamente confusi e sovrapposti.⁴

Infine, al paragrafo 1.4, prenderò in esame una caratteristica fenomenologica che è possibile attribuire al valore, ovvero l'apparente *sopravvenienza* del valore sui fatti materiali e la sua indisponibilità rispetto a qualsiasi descrizione interamente naturalistica. Sosterrò che non è però possibile ridurre il valore alla sua apparenza fenomenologica e che non è pertanto possibile avanzare una spiegazione in termini puramente disposizionali della sua natura, ovvero una spiegazione che riduca la natura del valore alla capacità di suscitare una particolare risposta negli agenti morali.

Gli esiti di queste riflessioni consentiranno di sviluppare alcune considerazioni in merito alle relazioni di intersezione e compresenza tra il

⁴ Per un rilievo analogo in merito ai differenti significati attribuiti al concetto di *valore intrinseco*, cfr. J. O'Neill, *The Varieties of Intrinsic Value*, «The Monist», 75, (1992), pp. 119-37.

dominio dei fatti e quello dei valori e alle relazioni che questi domini intrattengono con l'esperienza cosciente dei soggetti fenomenologici: credo vi siano ragioni, come cercherò di mostrare, per affermare che lo spazio dei valori in un mondo di fatti esprime una immagine dei diversi domini e delle loro relazioni molto differente da quella che è stata tradizionalmente proposta.

Nel **secondo capitolo** prenderò in esame il problema della determinazione dei portatori di valore e delle tipologie di criteri che possono giustificare l'attribuzione di valore alle differenti entità.

Di per sè, l'accordo su *cosa* ha valore morale non fornisce immediatamente una soluzione rispetto al problema di quali obblighi abbiamo nei confronti dei portatori di valore, e non si può escludere che principi normativi differenti siano compatibili con una certa teoria del valore. Questa evenienza non implica tuttavia che *qualsiasi* principio normativo possa risultare compatibile con una determinata teoria. In particolare, se il valore è qualcosa che *si impone* oltre l'accordo, la convergenza, o l'interpretazione che possiamo raggiungere rispetto a certi fatti, il riconoscimento di uno statuto morale esprime in modo immediato una istanza di rispetto e considerazione che chiede di essere soddisfatta almeno *prima facie*.

In altre parole, il riconoscimento del valore intrinseco non è uno strumento per risolvere qualsiasi problema relativo ai nostri obblighi morali ma una possibilità che ci è offerta per rappresentare a noi stessi, in quanto agenti morali e in quanto soggetti fenomenologici, l'insieme delle entità verso le quali è immediatamente richiesta una forma di considerazione morale, un rispetto dovuto in virtù della effettiva presenza del valore in queste entità. La definizione dei limiti della portata pratica del riconoscimento del valore non mi sembra indebolire la forza morale che accompagna la nozione di *valore intrinseco*: l'attribuzione del valore *precede* ed ha *carattere fondazionale* rispetto alle decisioni normative, ma non può determinare in modo univoco gli esiti della riflessione morale che segue al riconoscimento del valore e che sono demandati alle nostre capacità morali e alla nostra sensibilità morale, oltre che ad una considerazione degli elementi contestuali, nel senso più ampio, che rendono un problema morale specifico differente dalla semplice esemplificazione di un caso generale.

Inoltre, credo non si possa non riconoscere che vi è comunque una pluralità di risposte morali che è specificamente determinata dalla molteplicità delle *forme di vita* che esprimono le entità portatrici di valore: persone ed entità viventi appartenenti a specie differenti esprimono un differente *bene naturale*, ovvero un insieme di bisogni che originano dalla peculiare

relazione tra un individuo e la forma di vita propria della specie a cui appartiene. Sebbene quindi il valore intrinseco che è presente in entità differenti non sia *qualitativamente* diverso, rispetto a questi bisogni abbiamo necessariamente una pluralità irriducibile di obblighi morali.⁵

È comunque necessario definire i confini all'interno dei quali la nozione di valore intrinseco può entrare a far parte della nostra esperienza morale se non si vuole incorrere nella critica che può essere mossa nei confronti del realismo assiologico e dei suoi impegni ontologici, ovvero l'obiezione che a fronte della molteplicità eterogenea dei problemi normativi che si presentano nella nostra esperienza morale si possa fare appello ad una singola proprietà, ancor peggio se di natura *sui generis*, e, conseguentemente, ad un numero molto esiguo di principi universali, nella convinzione di poter risolvere problemi di carattere pratico.⁶

In realtà, non è affatto necessario, nella prospettiva del realismo assiologico, richiedere che tutte le questioni normative debbano essere ricondotte al problema del riconoscimento del valore e del conferimento di uno statuto morale ad alcune entità. Sembra però difficile sostenere che un punto di partenza preliminare, un primo tentativo di stabilire *chi* conta dal punto di vista morale, e *perché*, non debba costituire un requisito imprescindibile di una teoria etica quanto della nostra esperienza morale ordinaria.

Il par. 2.1 prende in esame il problema della individuazione dei portatori di valore e fornisce ragioni alla conclusione che i portatori sono *entità viventi individuali capaci di esprimere una soggettività fenomenologica*. Sono queste entità infatti, quelle che compaiono come *oggetto* dei nostri atteggiamenti valutativi primari di natura non concettuale, ovvero delle nostre *emozioni morali*. Nel medesimo paragrafo sostengo anche che il valore che inerisce a queste entità è una *esemplificazione* o *istanziamento* della proprietà oggettiva del valore e che il rapporto tra valore e portatori costituisce una relazione *sui generis* che non richiede la presenza di un

⁵ La nozione di “bene naturale” cui mi riferisco, limitandone per ora l'estensione alle differenti risposte morali richieste dal riconoscimento del valore in entità appartenenti a specifiche forme di vita, è quella formulata da Philippa Foot in *Natural Goodness*, trad. it., cit. Non ritengo invece che questa nozione, come elaborata in *Natural Goodness*, sia sufficientemente ampia ed inclusiva per poter essere comparata a quella di *valore intrinseco*.

⁶ Una obiezione simile, ad esempio, è quella che Hilary Putnam muove alla prospettiva mooreana sul valore all'interno di una più generale critica dell'impostazione ontologica e metafisica in alcuni ambiti di indagine dell'attuale filosofia analitica. Cfr. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, trad. it., *Etica senza ontologia*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

criterio ontologico di individuazione. Nella prospettiva del realismo assiologico, un criterio epistemologico *a posteriori* si rivela adeguato a rendere manifesto il valore agli agenti morali e a fornire una giustificazione della nostra esperienza morale.

Nel par. 2.2 viene proposta una analisi di due differenti criteri per l'individuazione dei soggetti morali, il criterio della *considerazione degli interessi* e quello dei *soggetti di una vita*. Rispetto ad entrambi è possibile avanzare alcune serie obiezioni: in particolare, rispetto al requisito dell'*autocoscienza*, condizione posta da entrambi i criteri, sembra possibile fornire argomenti a favore del fatto che le capacità ascritte possono venire ragionevolmente attribuite anche a individui coscienti. All'analisi della nozione di *coscienza* è dedicato il par. 2.3: le entità alle quali è possibile attribuire valore intrinseco esprimono una soggettività cosciente ed è cruciale arrivare ad una definizione di questa proprietà che consenta di includere un insieme sufficientemente ampio di entità nell'insieme dei soggetti fenomenologici. Nella prospettiva del realismo assiologico che intendo delineare, l'esperienza cosciente *non* costituisce un criterio ontologico per l'individuazione del valore ma fornisce una evidenza *a posteriori* della sua presenza. In questa prospettiva, mostrerò come una teoria della coscienza compatibile con l'evidenza dei soggetti morali possa fornire un sostegno ulteriore alla teoria del valore proposta e alla possibilità che le entità che hanno valore morale siano le stesse entità, umane e non umane, che manifestano una soggettività cosciente.

Nel par. 2.4 prendo in esame il problema del valore della vita non senziente e la possibilità che si possa riconoscere un *bene naturale* che inerisce a ciascuna forma di vita. L'ipotesi che intendo proporre è che laddove è presente un *bene naturale* vi sia sempre un valore morale che vincola gli agenti, sebbene la vita non senziente non possieda anche il valore intrinseco che è possibile attribuire ai soggetti fenomenologici.

Nel **terzo capitolo** verrà affrontato il problema della *conoscenza* del valore. Nella prospettiva del realismo assiologico i valori hanno piena autonomia ontologica, ma *come* possiamo arrivare a conoscerli? L'intuizionismo ha elaborato una concezione interessante del problema, postulando che i fatti morali, ritenuti fatti *sui generis*, ovvero di una natura peculiare non riducibile a quella dei fatti materiali, potessero in virtù della loro autoevidenza essere colti attraverso un atto di intuizione intellettuale. Credo che l'intuizionismo, riguardo alla possibilità di cogliere la natura del valore in modo non inferenziale e non mediato, attraverso un atto di apprensione diretta in via di principio possibile per tutti gli agenti morali, abbia posto in luce un aspetto saliente della natura del valore e della nostra

possibilità di arrivare alla sua conoscenza, ma credo anche che i modi della conoscenza e i modi in cui il valore si rende manifesto differiscano per molti aspetti essenziali da quelli prefigurati dagli intuizionisti.⁷

In questo capitolo proporrò una epistemologia morale differente, che trova il suo fondamento nella possibilità di conoscere il valore intrinseco attraverso la sua *rappresentazione* nelle *emozioni morali*, ovvero nella possibilità, per gli agenti morali, di avere esperienza del valore in modo diretto attraverso il suo manifestarsi come *oggetto* e *contenuto intenzionale* di natura non concettuale delle emozioni morali.

L'etica contemporanea ha riservato un ruolo rilevante alle emozioni, tuttavia, la maggior parte dei filosofi che hanno incluso nella riflessione teorica il tema delle emozioni morali, ha ritenuto, in accordo al pensiero humeano, che alle emozioni spettasse tipicamente una funzione *espressiva*, ovvero, che il ruolo delle emozioni morali fosse quello di esprimere l'approvazione soggettiva verso ciò che si ritiene buono, giusto o corretto e che la morale fosse dunque oggetto di sentimento più che di giudizio razionale. In una prospettiva teorica come questa, evidentemente, il ruolo delle emozioni morali contribuisce a fornire sostegno al soggettivismo e al non-cognitivismo e, complessivamente, all'idea che non esistano fatti o proprietà morali e che l'etica non possa aspirare ad alcuna reale forma di conoscenza.

Al ruolo delle emozioni nella vita morale è stata riservata una differente interpretazione all'interno della tradizione fenomenologica. Franz Brentano, Max Scheler e Nicolai Hartmann, in particolare, hanno sostenuto che la nostra conoscenza assiologica dipende in modo essenziale dalla possibilità di esperire in modo immediato la correttezza e la bontà dei sentimenti morali.⁸

⁷ In anni recenti si è assistito a un rinnovato interesse per l'intuizionismo e per la possibilità di sviluppare una riflessione che tenga conto di alcuni aspetti della sua epistemologia morale. Cfr. P. Stratton-Lake, ed., *Ethical Intuitionism. Re-Evaluations*, Oxford, Clarendon Press, 2002 e R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York, Oxford University Press, 1997.

⁸ Cfr. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker and Humblot, 1889, trad. it., *Sull'origine della conoscenza morale*, Brescia, La Scuola Editrice, 1966. M. Scheler, *Die Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethische Personalismus*, Halle, Verlag Hans Niemeyer, 1927, trad. it., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996. N. Hartmann, *Ethik*, Berlino, W. de Gruyter, 1926, trad. it., *Etica*, Napoli, Guida, 1969-1972, (3 voll.).

In questo capitolo intendo proporre una epistemologia del valore che riprende alcuni aspetti salienti di questa tradizione di pensiero, sebbene per altri, per esempio riguardo alle capacità rappresentazionali necessarie alla conoscenza del valore, la concezione proposta risulterà significativamente differente. Credo si possa affermare che il recente interesse per l'analisi filosofica delle emozioni, accompagnato da un analogo interesse delle scienze della mente per il ruolo delle emozioni nello studio della coscienza, dell'intenzionalità e delle funzioni cognitive, manifesti l'esigenza di una considerazione più ampia del ruolo delle emozioni all'interno dell'esperienza umana e dell'esperienza morale e renda evidente la necessità di riservare alle emozioni una *razionalità intrinseca* che è stata a lungo negata.⁹

Al par. 3.1 considero le alternative tradizionalmente proposte in merito alla giustificazione della conoscenza morale, e, in particolare, l'intuizionismo. Cercherò di mostrare che le alternative disponibili non sono adeguate alla spiegazione della conoscenza del valore e che dobbiamo ripensare le nozioni epistemiche tradizionali di *conoscenza*, *verità* e *giustificazione* se intendiamo definire i caratteri di una epistemologia adeguata alla spiegazione del realismo assiologico. A questa discussione, segue una proposta reattiva alla struttura generale della conoscenza assiologica, che interpreto come una forma di conoscenza diretta del valore, di carattere fenomenologico e rappresentazionale, non mediata da stati cognitivi di ordine superiore.

Il par. 3.2 e il par. 3.3 prendono in esame i *modi* della conoscenza del valore e propongono alcune considerazioni a favore dell'idea che gli stati fenomenologici nei quali il valore trova rappresentazione possiedano una *struttura complessa*, qualitativa e rappresentazionale. Il par. 3.3, in particolare, approfondisce il problema della natura del *contenuto* rappresentazionale di una emozione morale, portando ragioni a favore dell'idea che il contenuto sia tipicamente di natura *non concettuale*.

Infine, il par. 3.4 considera la funzione propriamente morale delle emozioni e le modalità attraverso le quali i soggetti fenomenologici arrivano ad esperire la determinazione assiologica di questi stati.

⁹ Per una rassegna di contributi recenti sul tema dell'epistemologia morale e dell'epistemologia del valore cfr. W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, eds., *Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology*, New York, Oxford University Press, 1996. Una importante rassegna di saggi filosofici sulle emozioni si trova in R.C. Solomon, ed., *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, New York, Oxford University Press, 2004.

Capitolo I

L'esistenza del valore e il realismo morale

In questo capitolo prenderò in esame tre distinte concezioni teoriche che mi sembra possibile individuare in relazione alla *natura* del *valore intrinseco*: 1) la prospettiva, di impostazione kantiana, che considera il valore intrinseco come valore *non-strumentale*; 2) la prospettiva realista, proposta inizialmente da Moore, che considera il valore intrinseco come costituito da sole proprietà *non-relazionali*; 3) e la prospettiva del *realismo assiologico* in senso stretto, che si intende elaborare e difendere in questo studio, per la quale il valore intrinseco è un valore *oggettivo* la cui esistenza non dipende in alcun modo dall'esistenza degli agenti morali.

Allo scopo di valutare quale concezione del valore possa essere più adeguata ad esprimere lo statuto morale delle entità viventi, cercherò di individuare alcuni elementi di criticità che è possibile ascrivere a ciascuna prospettiva teorica. In particolare, riguardo alla prima concezione, vedremo come la presenza del valore, necessariamente subordinata all'esistenza di soggetti valutanti, richieda limiti troppo severi rispetto alle entità cui è possibile attribuire valore intrinseco e conduca alla identificazione del valore con i criteri per la sua attribuzione. Rispetto alla seconda concezione, vedremo come la prospettiva mooreana definisca condizioni difficili da soddisfare in merito alla presenza e al riconoscimento del valore, sebbene ne colga un aspetto fenomenologicamente essenziale, ovvero la sopravvenienza e l'apparente irriducibilità rispetto ai fatti materiali. Per quanto riguarda la terza prospettiva sul valore, vedremo come il realismo assiologico possa avanzare ragioni a favore dell'oggettività del valore intrinseco e dell'indipendenza del valore dal punto di vista degli agenti morali e cercheremo di difendere una versione *non-naturalistica* di realismo morale. Infine, nell'ultimo paragrafo, ad alcune considerazioni critiche in merito alla teoria disposizionale sul valore farà seguito una proposta alternativa sulle relazioni tra il valore morale, i fatti naturali e gli eventi mentali.

Ad un primo, approssimativo, livello di definizione, il concetto di *valore intrinseco* (*intrinsic value*) o *valore inerente* (*inherent worth*) identifica il

valore che qualcosa possiede *in sé per sé, in quanto tale*, in opposizione al valore che qualcosa possiede *in virtù di altro o in relazione ad altro*.

Affermare che il valore di qualcosa è *intrinseco* consiste quindi nell'affermare che il valore di quella cosa appartiene in modo *essenziale*, e dunque non in modo estrinseco, derivato o strumentale, alla sua natura o struttura interna o costituzione.

Tra i difensori della nozione e della sua rilevanza all'interno della teoria etica, tuttavia, non vi è accordo sulla definizione e sembra infatti possibile ascrivere al concetto di *valore intrinseco* almeno tre possibili significati distinti, che spesso vengono confusi, non esplicitati o utilizzati in modo del tutto indifferenziato nelle discussioni sul valore:

- 1) Il valore intrinseco come ***valore finale o non-strumentale***, ovvero un valore che costituisce un *fine in sé* e che non è (soltanto) mezzo per il conseguimento di un altro fine o valore.
- 2) Il valore intrinseco come ***valore in sé e per sé***, ovvero determinato dalle sole proprietà intrinseche di un oggetto, tipicamente ritenute proprietà *non-relazionali*.
- 3) Il valore intrinseco come ***valore oggettivo***, che sussiste indipendentemente dall'esistenza di soggetti valutanti o dalla possibilità di accedere al riconoscimento del valore.

Roderick Chisholm, ad esempio, autorevole interprete del pensiero di Franz Brentano, sembra attribuire alla teoria brentaniana del valore intrinseco i tre differenti significati che abbiamo individuato, come è possibile ricavare dal seguente passo:

Brentano's theory is a theory of *intrinsic* value. It is concerned with that which is "good or bad in itself" or "good or bad as an end", and not with that which is merely "good or bad as a means". According to Brentano, to say that a thing is intrinsically good is to say that it is correct to love that thing as an end. To say that a thing is intrinsically bad is to say that it is correct to hate the thing as an end. And to say that one thing is intrinsically better than another thing is to say that it is correct to prefer the first thing as an end to the second. The theory is an *objective* theory. It presupposes that our evaluations are like our judgments or beliefs in being either *correct* or *incorrect*.¹

Potremmo ritenere, in effetti, che attribuendo alla nozione tutti i significati individuati il concetto di valore intrinseco risulti più adeguato nello

¹ Cfr. R.M. Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, New York, Cambridge University Press, 1986, p. 3.

spiegare il carattere morale di qualcosa, o più inclusivo rispetto alle entità che riteniamo portatrici di valore, e che dopotutto, dal momento che a livello intuitivo sembra che tutte le caratterizzazioni siano presenti, la nozione guadagni in estensione e profondità. In realtà, ad un livello ulteriore di analisi, i differenti significati conducono a concezioni del valore dagli esiti incommensurabili, come cercherò di mostrare, e non vi è dunque ragione perché i difensori del valore intrinseco non dedichino una attenzione maggiore all'esplicitazione delle proprie preferenze teoriche rispetto alle differenti opzioni.

1.1 *Il valore intrinseco come valore finale*

Consideriamo con maggiore attenzione ciascuna definizione, a partire dalla prima opzione che abbiamo delineato.

Il ragionamento che conduce all'identificazione del valore *intrinseco* con quello *finale* procede di solito in questo modo: sembra possibile affermare che vi sono oggetti che consideriamo buoni o desiderabili soltanto in virtù dell'obiettivo o del risultato che ci permettono di conseguire. Altri oggetti invece, sembrano buoni o degni di valore per il solo fatto di essere quello che sono, indipendentemente dalla possibilità che attraverso di essi si possa conseguire qualche cosa che desideriamo. Rispetto alla prima tipologia, sembra quindi possibile definire il bene o il valore connesso all'oggetto un valore *strumentale*, dato che risiede nell'essere il mezzo per il conseguimento di qualche oggetto ulteriore.

Per quanto riguarda invece gli oggetti conseguiti attraverso i beni strumentali, sembra plausibile ritenere che anch'essi possano essere portatori di un bene puramente strumentale. E a loro volta, i beni conseguiti per mezzo di questi oggetti ulteriori possono derivare il loro valore dall'essere strumento per il conseguimento di altri beni. Sembra evidente però, che se si vuole porre termine al regresso alla fine di questa catena si devono trovare oggetti il cui valore non è conseguito soltanto strumentalmente ma che possiedono un bene proprio e hanno valore in quanto fini in sé.

L'argomento sul quale poggia la definizione del valore *intrinseco* come valore *finale* mostra chiaramente, già nella sua forma primitiva, che la ragione per arrivare alla attribuzione e al riconoscimento del valore trova

origine nei *modi di valutazione* degli agenti morali ed è essenzialmente connessa all'espressione della nostra razionalità pratica. Si tratta di un argomento che ha una pretesa di universalità e oggettività, ma l'oggettività non risiede nell'indicare un valore che possiede una esistenza autonoma e indipendente da quella dei soggetti valutanti bensì un valore che può essere conferito da qualsiasi agente razionale.

La matrice kantiana di questa attribuzione di valore esprime dunque la convinzione che è la razionalità pratica a produrre e conferire il valore, una razionalità che non si limita a riconoscere il valore come già presente e determinato dai fatti ma costruisce essa stessa il dominio delle entità che possiedono valore.

Quali oggetti o entità potrebbero dunque essere considerati portatori di valore finale? Riconosciuto che vi devono essere fini in sé, una prima opzione di impostazione kantiana assume che i portatori di valore siano *le persone*. La seconda formulazione dell'imperativo categorico, la "formula dell'umanità" prescrive infatti:

Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo.²

Il principio del valore intrinseco delle persone e del rispetto loro dovuto in quanto portatrici di una *natura umana* che non può mai essere considerata un puro mezzo per il conseguimento di fini ulteriori è ampiamente riconosciuto e accettato da teorie morali differenti. Teorie differenti infatti, con l'esclusione forse di alcune forme di relativismo o soggettivismo etico, assumono che le persone o gli individui umani siano portatori di uno *statuto morale*, per la cui individuazione sono stati proposti di volta in volta differenti *criteri*, che esige rispetto e che vincola a certi obblighi morali.

La classe delle entità portatrici di uno *status* che richiede considerazione morale può variare considerevolmente al variare della teoria normativa di riferimento ma sembra che vi sia un consenso diffuso sul fatto che al vertice della considerazione morale debbano trovarsi gli *esseri umani* e, presumibilmente, all'estremo opposto gli oggetti inanimati che, sebbene protetti o valutati per molteplici ragioni, non godono di uno statuto morale autonomo. In ogni caso, la prospettiva kantiana pone dei vincoli assoluti rispetto al trattamento dei soggetti morali e in nessuna circostanza, in questa prospettiva, può essere giustificato l'utilizzo strumentale o il sacrificio di un individuo umano allo scopo di ottenere un beneficio

² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Rusconi, 1982, p. 126.

maggiore o delle conseguenze il cui bene complessivo possa ritenersi superiore al danno o alla perdita subiti da un individuo.

Ma quale considerazione delle persone come fini in sé e quale considerazione del valore intrinseco viene assunta all'interno di questa prospettiva? E quale status morale possiedono le entità che non sono persone?

Nella prospettiva kantiana, alle *persone* è riservato uno *status* morale in quanto portatrici di una *natura razionale*, autoevidente e immediatamente riconoscibile, che sussiste come fine in sé e che richiede il riconoscimento della sua dignità. L'unico fine *incondizionato*, nella prospettiva kantiana, è infatti *l'umanità* o la *natura razionale* dell'uomo. Il carattere distintivo dell'umanità risiede nella capacità di porre i propri fini volontariamente, liberamente e secondo le indicazioni della ragione: *l'umanità* si esprime nella capacità di scelta razionale, nella capacità di valutare secondo ragione le inclinazioni, le preferenze e i desideri e nella capacità di scegliere alla luce della ragione i fini da perseguire. La formula kantiana dell'umanità chiede di riconoscere e trattare *questa capacità* come un fine in sé, mai come semplice mezzo o strumento. La capacità razionale dell'uomo è dunque l'unico bene *incondizionato* e la *fonte* di giustificazione del valore che è possibile attribuire ad ogni altra entità o cosa, il cui bene è invece appunto *condizionato*: il valore delle entità viventi che non possiedono questa capacità è un valore che non può mai costituire un fine in sé.

La capacità di scelta razionale, in questa prospettiva, è pertanto ciò che conferisce alle *persone* il loro statuto morale, la loro dignità di *fini in sé*: se si procede infatti dal bene *condizionato* a quello *incondizionato*, l'esito finale, ciò che si riconosce come non dipendente da altro per valore e bontà, è la natura razionale stessa, la capacità di scegliere alla luce della ragione che soltanto le entità viventi umane possiedono. È la medesima *natura razionale*, in questa prospettiva, che in quanto unico bene incondizionato e unico fine in sé ha la facoltà di *conferire il valore* e rappresenta la condizione di possibilità per ogni altro bene. In termini non kantiani, la natura razionale è quindi l'unico bene il cui valore è *intrinseco*.

Questo significa che ovunque si trovi la natura razionale è necessario conferire alla entità che ne è portatrice uno statuto morale incondizionato: nessuna azione può essere *morale e razionale* laddove la *fonte* del valore non è riconosciuta e trattata come un fine in sé. Soltanto *le persone* esprimono capacità di scelta razionale: per quanto altre entità viventi possiedano scopi, desideri o intenzionalità, la capacità di porre *liberamente*

i propri fini, in questa prospettiva, è una prerogativa della persona umana, e di nessun'altra entità vivente del mondo naturale.³

La nozione di valore *intrinseco* quale *fine in sé* sembra quindi connessa in modo essenziale all'idea che le *persone* costituiscano una fonte paradigmatica del valore. Questa definizione del valore, tuttavia, è apparsa a molti restrittiva e inadeguata rispetto a molte altre entità cui si potrebbe attribuire valore, sebbene interpretando il criterio della razionalità in modo più inclusivo, o semplicemente in modo più adeguato rispetto alle effettive capacità cognitive di molte entità viventi, si possa arrivare a rendere conto dello statuto morale di altre entità del mondo naturale, oltre alle persone.

Complessivamente però, credo si possa affermare che l'identificazione del valore *intrinseco* con quello *finale/non-strumentale* limiti considerevolmente la classe di entità che potrebbero avere un valore morale: la limitazione non deriva soltanto dal criterio di riconoscimento del valore implicito in questa definizione, il criterio del possesso della ragione o della razionalità, ma anche dalla mancanza di un riferimento oggettivo all'esistenza del valore, un valore la cui esistenza sia indipendente dalla presenza dei soggetti che compiono la valutazione morale, ovvero dagli individui umani. Più precisamente, questa definizione trascura la possibilità che il valore sia indipendente dai criteri per il suo riconoscimento e per il riconoscimento delle entità che hanno un valore intrinseco e non coglie la possibilità che il valore possa *sopravvenire*, senza essere riducibile, alle entità o stati di cose che ne esprimono la presenza. Potremmo ampliare a dismisura l'inclusività dei criteri fino a comprendere qualsiasi entità esistente, tuttavia, per ogni criterio individuato sarebbe sempre possibile domandarsi *perché* e *come* il valore origina dalla presenza di una certa condizione o caratteristica o dall'insieme dei caratteri essenziali di una entità. Credo vi siano ragioni per affermare che il valore non si identifica e non si può interamente ridurre ai criteri per la sua individuazione. Nella prospettiva del realismo assiologico, come vedremo, è possibile fornire argomenti a favore della sopravvenienza del valore rispetto ad alcuni stati di cose o entità e a favore della non riducibilità del valore ad alcun fatto del mondo naturale, tantomeno ai criteri di ordine mentale, biologico o teleologico che consentono la sua attribuzione, sebbene laddove un criterio o un insieme di criteri sono soddisfatti e non vi sia una evidenza di segno

³ Sull'interpretazione della formula kantiana dell'umanità cfr. C. Korsgaard, *Kant's Formula of Humanity*, «Kant-Studien», 77, 2, (1986), pp. 183-202, rist. in C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

contrario si possa affermare con ragionevole certezza che il valore è presente.

Nella prospettiva kantiana, l'attribuzione di valore finale a certe entità è un principio universale della ragione umana, non l'esito del riconoscimento della oggettiva presenza del valore: le persone giungono a considerare se stesse agenti razionali che possono *conferire valore* ai propri fini e dunque degne di essere considerate fini in sé. Non vi alcun valore intrinseco oggettivo che ha priorità ontologica rispetto a questa capacità e non vi è alcuna entità o bene che bisogna promuovere o rispettare in quanto portatore di questo valore: anche il valore finale che possiamo ascrivere alle persone è un valore di portata universale *conferito* dalla nostra ragione pratica, il prodotto e la creazione degli agenti valutanti, non un valore che possiede una esistenza oggettiva.

È naturalmente possibile interpretare l'universalità dei giudizi della ragione pratica come una attribuzione *oggettiva* di valore: la struttura deliberativa *a priori* prefigurata dall'imperativo categorico pone un vincolo oggettivo alla nostra possibilità di conferire valore e l'auto-rappresentazione morale degli agenti non è essa stessa prodotta o stipulata ma ricavata dalla riflessione sulla natura dell'esperienza morale ordinaria e dunque oggettivamente riconosciuta, riconosciuta fenomenologicamente come una forma costitutiva della nostra esperienza morale. In questa prospettiva, l'oggettività si manifesta nei limiti delle forme della ragione pratica, è interna alla procedura di deliberazione razionale e trova il suo fondamento nell'auto-rappresentazione degli agenti morali.

Dal punto di vista fenomenologico, tuttavia, credo che l'identificazione del valore intrinseco con quello finale e la riduzione dell'oggettività ai modi del conferimento del valore trascuri un aspetto saliente della nostra esperienza morale, ovvero il fatto che il valore sembra inerire essenzialmente ai suoi portatori e sembra essere parte della natura e della costituzione intrinseca delle entità alle quali può essere ascritto. La nostra esperienza morale non può essere pienamente compresa se non rendendo ragione del fatto che i soggetti fenomenologici esperiscono la presenza del valore come quella di una proprietà che non dipende in modo esclusivo dalla struttura della ragione pratica e dai modi della sua deliberazione.

La semplicità del ragionamento che conduce alla identificazione del valore *intrinseco* con quello *finale* è comunque controversa per ragioni differenti e ulteriori. Ai fini della nostra discussione conviene considerare alcune di queste difficoltà. Una obiezione influente alla identificazione del valore

intrinseco con quello *finale* è stata proposta da Christine Korsgaard⁴. Secondo Korsgaard, il valore *intrinseco* non si identifica con quello *finale* e non si oppone al valore *strumentale* ma a quello *estrinseco*.

La contrapposizione usuale assume che sia il valore *intrinseco* che quello *strumentale* si definiscano in riferimento alle *modalità* della valutazione: avremo un valore *strumentale* quando il valore è conferito in relazione ad un altro bene e un valore *intrinseco* quando il bene è valutato in quanto fine. Secondo Korsgaard invece, il valore *intrinseco* deve essere definito in relazione alla *fonte* del valore: *intrinseco* è quindi quel valore che *ha* in sé il suo bene. La vera opposizione, in questa prospettiva, è quella tra valore *intrinseco*, ovvero che ha in sé il suo bene, e valore *estrinseco*, che ottiene il suo bene da altro:

There are, therefore, two distinction in goodness. One is the distinction between things valued for their own sake and things valued for the sake of something else, between ends and means, or final and instrumental goods. The other is the distinction between things which have their value in themselves and things which derive their value from some other source: intrinsically good things versus extrinsically good things. Intrinsic and instrumental good should not be treated as correlatives, because they belong to two different distinctions.⁵

Secondo Korsgaard, l'assimilazione delle due distinzioni conduce a conseguenze indesiderabili: se infatti assumiamo che il valore *intrinseco* coincida con quello *finale* e il valore *estrinseco* con quello *strumentale*, senza considerare che i beni che noi *valutiamo* in quanto mezzi o fini non necessariamente coincidono con i beni che *hanno* un valore in sé o in virtù di altro, sembra difficile evitare che la nozione di valore assuma una connotazione soggettiva: nessun bene avrebbe valore intrinseco senza che qualcuno lo valuti in quanto fine.

La distinzione proposta da Korsgaard ha l'obiettivo di consentire una possibilità ulteriore: che vi possano essere beni *finali* (valutati in quanto fini) che hanno un valore *estrinseco* (che ricevono da altro il loro valore). Per esempio, consideriamo il valore di uno strumento musicale antico o di un orologio da collezione. Che tipo di valore possiedono questi oggetti? Una intuizione immediata sembra favorire l'idea che manufatti particolarmente pregevoli o preziosi non possiedano un valore puramente strumentale, né d'altra parte siamo disposti ad affermare che possiedono

⁴ Cfr. K. Korsgaard, *Two Distinction in Goodness*, «Philosophical Review», 92, (1983), pp. 169-95, rist. in: T. Rønnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 178.

esclusivamente un valore intrinseco o finale, dato che ciò che maggiormente conferisce valore a questi oggetti sembra essere un insieme contingente di circostanze materiali o simboliche. Secondo Korsgaard quindi, ad alcuni oggetti viene *attribuito* un valore *finale* rispetto ad un insieme di circostanze e rispetto al ruolo che essi rivestono nelle nostre vite, ovvero rispetto al loro valore *estrinseco*.

La possibilità che un oggetto possieda sia valore *finale* che valore *estrinseco* è secondo Korsgaard un motivo per dubitare della concezione mooreana del valore, per la quale il valore intrinseco di un oggetto è interamente determinato dalle sue proprietà non-relazionali. E in effetti la distinzione di Korsgaard potrebbe sembrare promettente se desideriamo descrivere la natura di valori “misti”, nei quali non sembra possibile isolare le condizioni che conducono ad una valutazione intrinseca rispetto ad una strumentale.

Le considerazioni di Korsgaard sulla necessità della distinzione tra valore finale e intrinseco non sembrano comunque aver modificato l'uso tradizionale dei termini nel dibattito. Dopotutto, esistono approcci differenti al problema del valore: i sostenitori di posizioni mooreane ad esempio, ritenendo che il valore intrinseco/finale derivi esclusivamente dalle proprietà *intrinseche* (intese come proprietà *non relazionali*) che costituiscono un oggetto, non vedono ragioni per modificare l'uso tradizionale del termine.⁶

Se invece condividiamo l'idea che la definizione più adeguata del valore intrinseco sia quella che fa riferimento all'*oggettività* del valore, è preferibile ugualmente evitare compromissioni kantiane e utilizzare il termine *intrinseco* senza specificazioni e distinzioni rispetto al valore *finale*. Peraltro, l'opzione teorica realista, che assume l'indipendenza dell'esistenza del valore dalla presenza di soggetti valutanti, può del tutto trascurare la duplice opposizione intrinseco/estrinseco e finale/strumentale. All'interno di questa opzione infatti, non si corre il pericolo paventato da Korsgaard di collassare la nozione di valore *intrinseco* su quella di valore *finale* e di cadere nel soggettivismo, dato che la prospettiva dei soggetti valutanti, degli agenti morali che compiono la valutazione, che Korsgaard associa alla distinzione finale/strumentale, può essere intesa come una delle *tipologie di ragioni* per rendere conto della presenza di un valore che esiste indipendentemente dai soggetti che compiono la valutazione, e non come modalità di determinazione, produzione o costruzione del valore.

⁶ Cfr. M.J. Zimmerman, *The Nature of Intrinsic Value*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2001, cap. 2.

Uno sguardo più ampio alle posizioni che si confrontano sul piano meta-etico può forse chiarire il senso complessivo di questa prospettiva teorica sul valore. Il costruttivismo, e il costruttivismo di derivazione kantiana proposto da Korsgaard, ammette la possibilità che vi siano fatti morali e credenze morali vere, assumendo così una posizione cognitivista, ma ritiene che i fatti e le verità morali siano *costituiti* dall'evidenza a loro sostegno. L'evidenza che il costruttivismo chiama in causa è data dall'insieme di credenze morali che è possibile ottenere in condizioni epistemiche idealizzate, come, ad esempio, dal punto di vista di un agente razionale imparziale.⁷

Secondo la prospettiva kantiana sostenuta da Korsgaard, il solo bene *intrinseco*, *incondizionato* e non relativo ai *modi di valutazione* degli agenti è la *volontà buona* dei soggetti morali razionali. L'opposizione introdotta tra le distinzioni finale/strumentale e intrinseco/estrinseco è quindi funzionale all'interpretazione della prospettiva kantiana in senso costruttivistico: per Kant la distinzione mezzi/fini è una distinzione nel *modo* in cui valutiamo le cose e il bene è quindi materia di scelta pratica, non di ontologia. Soltanto in riferimento alla natura razionale dell'uomo è appropriato l'uso del termine *intrinseco*: nella prospettiva kantiana *ha* valore intrinseco soltanto la capacità di scelta razionale della volontà buona. Il valore che ogni altra cosa possiede è estrinseco.

Per la prospettiva realista invece, la verità morale è un fatto che esiste indipendentemente dalla credenza e dall'evidenza. Non c'è qualcosa che *rende* vero un fatto morale: i fatti morali, in un senso letterale, sono parte di ciò che esiste e il loro statuto ontologico non è subordinato alla nostra possibilità di arrivare alla conoscenza e alla giustificazione del valore.

Si può discutere sui requisiti di oggettività di ciascuna prospettiva e sull'ipotesi che l'una o l'altra costituiscano un rafforzamento o un indebolimento rispetto all'immagine della nostra capacità morale e della nostra capacità di agire in conformità del valore.⁸ Dalla sua, il costruttivismo può rivendicare il fatto che la capacità produttiva e

⁷ Per la prospettiva costruttivista in etica si vedano, oltre a C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 e Id., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», 77, (1980), pp. 512-72 e T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. Per una discussione delle due prospettive cfr. R. Schafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003, cap. 2.

⁸ Su questo tema cfr. C. Bagnoli, *Il costruttivismo kantiano*, in L. Ceri, S.F. Magni, a cura di, *Le ragioni dell'etica*, Pisa, Edizioni ETS, 2004 e Id., *Il costruttivismo kantiano*, in G. Bongiovanni, a cura di, *Oggettività e morale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

costruttiva del valore operata dalla ragione pratica rende conto del carattere normativo e motivante delle credenze morali: le credenze morali hanno autorità e forza normativa in quanto sono il prodotto della nostra deliberazione, sono l'esito della nostra oggettiva costituzione in quanto agenti razionali che possiedono certe capacità e determinate facoltà morali, ovvero della nostra capacità di rappresentarci come creature libere, razionali e capaci di conferire valore. Non sembra in effetti possibile negare che questi caratteri della moralità facciano parte della nostra esperienza morale ordinaria e che i requisiti kantiani, lungi dal costituire idealizzazioni dell'esperienza morale, possano cogliere dei tratti effettivi della nostra capacità di rappresentare le persone quali agenti morali.

Indubbiamente, il realismo assiologico avanza invece una ipotesi sulla struttura metafisica della realtà, non una concezione puramente pratica dell'esperienza morale. Ma possiamo interpretare questa proposta come un indebolimento dell'immagine della nostra capacità morale soltanto se non siamo in grado di fornire accanto a questa immagine metafisica una adeguata epistemologia morale, ovvero una ipotesi plausibile circa la possibilità che creature come noi arrivino a conoscere il valore e ne riconoscano la normatività e la forza motivante. E, come vedremo, il realismo assiologico può esprimere una adeguata epistemologia morale.

A partire dalla distinzione proposta da Korsgaard, altri autori hanno cercato di elaborare ulteriori determinazioni in relazione alla complessità del valore intrinseco. A questo proposito, vorrei soltanto accennare alla proposta avanzata da Kagan, che, come la prospettiva di Korsgaard, mi sembra condurre ad esiti del tutto indesiderabili.

Kagan, che non modifica l'uso tradizionale del termine intrinseco/finale, propone una ulteriore considerazione a favore della possibilità che alcuni dei beni che possiedono valore intrinseco/finale possiedano anche valore estrinseco/strumentale e derivino da questo valore il loro valore intrinseco.⁹ Proviamo a considerare il valore associato ad un oggetto particolare, per esempio, propone Kagan, il valore associato alla penna usata da Abramo Lincoln per firmare la Proclamazione di Emancipazione dalla schiavitù. Indubbiamente, nessuno può mettere in discussione il valore strumentale di una penna. Come nel caso dei manufatti preziosi considerati da Korsgaard sembra però possibile ascrivere a questo oggetto anche un valore ulteriore: il valore non origina in questo caso dalla struttura e dalla composizione materiale dell'oggetto ma dal suo ruolo all'interno di una rete causale di

⁹ Cfr. S. Kagan, *Rethinking Intrinsic Value*, «Journal of Ethics», 2, (1998), pp. 277-97 (rist. in: T. Rønnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005).

eventi storici, dalla sua collocazione peculiare, unica, all'interno di un certo insieme di fatti che si succedono nel tempo. Secondo Kagan, il valore strumentale, che in questo esempio comprende il valore simbolico dell'oggetto, il suo essere posto in un museo a simbolo della conquista della libertà, determina *interamente* il valore intrinseco dell'oggetto.¹⁰

Le considerazioni proposte da Korsgaard e Kagan, tuttavia, non sembrano cogliere gli aspetti salienti del concetto, quelli che si vorrebbero ascrivere peculiarmente al valore *intrinseco* se riteniamo che il concetto debba avere un ruolo significativo all'interno di una teoria morale.

1) Sembra certamente possibile affermare che alcune entità possiedono un valore *sia* intrinseco *che* strumentale. Appare invece più controverso sostenere che il valore intrinseco di qualcosa possa derivare *interamente* dal suo valore strumentale. Questa determinazione del valore sembra potersi applicare soltanto a manufatti, oggetti preziosi o, forse, a entità naturali che hanno un valore simbolico per la loro rarità o per l'essere una testimonianza del passato. Anche in questi casi, tuttavia, non è chiaro perché a questi oggetti non possa essere ascritto un valore esclusivamente *strumentale*, dato che la loro unicità materiale o simbolica è *mezzo* per il conseguimento di *fini* umani ulteriori (l'apprezzamento estetico, la contemplazione, l'educazione ecc.).

2) Non è escluso che si diano *gradi di valore* e *gerarchie di valore*, intrinseco e strumentale, (Cfr. par. 2.2) che non dovrebbero essere assimilati o confusi con la presenza di valore "misto", ovvero sia intrinseco che strumentale, in una stessa entità. La mera strumentalità di una penna qualsiasi non possiede certamente il valore della penna di Abramo Lincoln. Tuttavia, entrambi gli oggetti possono essere considerati beni puramente strumentali. La penna di Abramo Lincoln, un'opera d'arte, un oggetto prezioso, in virtù del loro essere *mezzo* per la realizzazione di obiettivi umani di ordine estetico, simbolico e spirituale possiedono un valore strumentale superiore a quello di un manufatto ordinario utilizzato per uno scopo pratico e possono ricevere forme di protezione e salvaguardia adeguate, se i possessori o la collettività lo richiedono, ma non sembra affatto che debbano essere oggetto di una considerazione e di un trattamento *morali*.

¹⁰ Per altri esempi di valore *intrinseco* derivato da valore *strumentale* e per una discussione di questa prospettiva cfr. W. Rabinowicz, T. Rønnow-Rasmussen, *A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 100, (1999), pp. 33-52, rist. in: T. Rønnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.

La possibilità di oggetti che possiedono un valore intrinseco *interamente* derivato dal valore strumentale sembra aprire la via ad una proliferazione eccessiva di oggetti che possiedono valore intrinseco e sembra indebolire profondamente la connotazione tipicamente *morale* del concetto.

3) Differenti portatori di valore, intrinseco e strumentale, possono esprimere una *gradualità* nella presenza del valore, sebbene il valore di un certo tipo non sia *qualitativamente* differente in entità diverse. Le differenze nella misura del valore possono dipendere dalla gradualità nella presenza di valore estrinseco/strumentale quanto dalla gradualità nella presenza di valore intrinseco/finale quanto, se vogliamo considerare la presenza di valore *misto* in una stessa entità, dalla gradualità nella presenza di entrambi i valori. Le proprietà *estrinseche* allora, non contribuiscono al valore *intrinseco* di una entità ma possono contribuire in misura più o meno significativa alla totalità del valore strumentale di un oggetto e contribuire alla somma del valore *misto*, ovvero sia intrinseco che strumentale, espresso da una entità che possiede, in virtù di caratteristiche indipendenti e ulteriori, anche valore intrinseco.

In conclusione, se riteniamo che vi siano concezioni del valore alternative, possiamo evitare di procedere a distinzioni e specificazioni che sembrano derivare interamente dalle nostre modalità di valutazione, e non dalle proprietà intrinseche degli oggetti od entità che hanno valore. Andiamo allora a considerare queste alternative.

1.2 *Il valore intrinseco come valore in sé e per sé*

Consideriamo ora la seconda definizione di valore intrinseco che abbiamo individuato: il valore intrinseco è un valore *in sé e per sé*, ovvero determinato dalle sole proprietà *non-relazionali* di un oggetto.

Uno dei primi autori ad interessarsi al problema della *definizione* del valore intrinseco, nella prospettiva di un approccio prevalentemente semantico alla teoria morale, è stato G.E. Moore. Nel saggio del 1922, *The Conception of Intrinsic Value*¹¹, Moore ha proposto la seguente definizione:

¹¹ In G.E. Moore, *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan, 1922, trad. it., in G.E. Moore, *Studi filosofici*, Bari, Laterza, 1971.

Dire che un genere di valore è “intrinseco” significa semplicemente che la questione se una cosa lo possieda e in qual grado lo possieda, dipende soltanto dalla natura intrinseca della cosa in questione.¹²

Secondo Moore, la *natura intrinseca* di qualcosa è una *proprietà complessa* che comprende le differenti proprietà intrinseche di un oggetto o entità. Un oggetto può possedere innumerevoli proprietà intrinseche, e la sua unità strutturale è data dall’insieme di queste proprietà. Potremmo dire che in questa prospettiva le proprietà intrinseche sono tutte le proprietà che appartengono ad un oggetto o ad una entità in modo essenzialmente indipendentemente da ciò che esiste o accade al di fuori di esso. In questo senso, secondo Moore, le proprietà intrinseche sono *interne* all’oggetto, indipendenti dalle eventuali relazioni che possono intercorrere tra l’oggetto e le altre entità.

Stando alla definizione di Moore, due oggetti hanno differente natura intrinseca se non sono esattamente identici, e questa differenza non comprende solo il *tipo* o la *qualità* delle proprietà intrinseche dell’oggetto ma anche il *grado*, la misura della presenza di una certa proprietà.¹³ Il *valore intrinseco*, in questa prospettiva, sopravviene alle sole proprietà intrinseche dell’oggetto e non si modifica al passaggio dell’oggetto da un contesto ad un’altro.

Moore non ritiene che il concetto di *valore intrinseco* sia ulteriormente analizzabile, sebbene il problema della *definizione* del bene o del valore, secondo Moore, sia il problema principale dell’etica: il bene è una qualità semplice, non naturale, una proprietà fondamentale e irriducibile della realtà che non può essere scomposta in elementi ulteriori e che non può dunque essere definita come una qualsiasi nozione complessa scomponibile nei suoi costituenti.

Se mi si chiede: “che cosa è bene?”, la mia risposta è che bene è bene e null’altro. O se mi si domanda: “come si deve definire bene?”, la mia risposta è che esso non si può definire, e questo è tutto quanto ho da dire sull’argomento. [...] Ciò che sostengo è che “buono” è una nozione semplice, proprio come è una nozione semplice “giallo”; e che, come non c’è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c’è modo di spiegargli che cosa sia il bene. Definizioni della specie che io cercavo, che cioè descrivano la reale natura dell’oggetto o della nozione denotata da una parola e

¹² *Ibidem*, trad. it., p. 102.

¹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 103-104.

che non dicano semplicemente il significato che la parola ha comunemente, sono possibili soltanto quando l'oggetto o la nozione sia qualcosa di complesso.¹⁴

Per arrivare a chiarire il concetto di bene, e per arrivare a determinare *quali* cose hanno valore intrinseco, Moore propone nei *Principia Ethica* un esperimento di pensiero che è diventato noto come *Isolation test*:

È necessario esaminare quali cose siano tali che, se esistessero di per se stesse, assolutamente isolate, la loro esistenza si dovrebbe giudicare ancora buona.¹⁵

È possibile distinguere due versioni dell'*Isolation test*¹⁶: la prima, la versione che possiamo definire *ontologica*, è quella che si può attribuire propriamente a Moore. Secondo la versione ontologica, è possibile comprendere il valore di un oggetto facendo riferimento al valore che si manifesterebbe se quell'oggetto fosse *la sola cosa esistente*.

L'adeguatezza di un criterio come questo dipende in primo luogo dalla opzione rispetto ai *portatori* di valore: se riteniamo che portatori di valore siano entità astratte, *fatti* e *stati di cose* (per esempio "l'essere felice di Carlo"), non è chiaro come possa essere concepita l'esistenza autonoma di un fatto, come l'occorrenza di un evento mentale, che non includa anche il riferimento all'individuo cui lo stato mentale inerisce.

Anche assumendo che i portatori di valore siano *entità individuali*, il criterio ontologico appare inadeguato a sostenere la possibilità di una effettiva individuazione del valore: il processo che conduce al riconoscimento del valore non sembra affatto accordarsi alla procedura astratta, ipersemplificata e di natura eminentemente contemplativa prefigurata da Moore. Un processo di riflessione interiore di carattere introspettivo rivolto ad una entità concepita come possibile di esistenza autonoma, per quanto praticabile in linea di principio come esercizio di astrazione, non sembra poter rivelare il valore rispetto all'insieme vasto ed eterogeneo di oggetti ed entità viventi coi quali abbiamo a che fare, coi quali interagiamo e coi quali intratteniamo relazioni.

Il metodo dell'isolamento ontologico richiama i criteri di apprezzamento della bellezza estetica, e non di rado infatti, i riferimenti ad oggetti preziosi o ad oggetti d'arte compaiono nelle discussioni sul valore come esempi di

¹⁴ Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, trad. it., *Principia Ethica*, Milano, Bompiani, 1964, pp. 50-51.

¹⁵ *Ibidem*, p. 290.

¹⁶ Cfr. N. Lemos, *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 10-11 e Zimmerman, *The Nature of Intrinsic Value*, cit., pp. 131-33.

valore intrinseco. Il paragone però è fuorviante e ci sono buone ragioni, come abbiamo indicato, per distinguere i beni che possiedono un valore elevato ma strumentale e le entità che possiedono valore intrinseco. Se ciò che vogliamo è trovare criteri per valutare il bene *morale* e per stabilire quali entità possono essere considerate portatrici di valore intrinseco, il test di Moore non sembra essere di aiuto.

Altri autori, tra i quali Roderick Chisholm, hanno proposto una versione che possiamo definire *intenzionale* dell'*Isolation test*: invece di concepire il valore intrinseco in riferimento al valore che qualcosa potrebbe avere se *esistesse* isolatamente, secondo la versione intenzionale il valore si rivela *nella contemplazione di un oggetto o stato di cose come tale*, prescindendo dal contesto e dall'insieme di relazioni e circostanze in cui è collocato e possa o meno essere concepito come l'unica cosa esistente. Il valore è qui definito nei termini del *tipo di attitudine* suscitata e nell'*atteggiamento interiore che sarebbe appropriato avere* di fronte alla contemplazione dell'oggetto come tale.¹⁷

In effetti, questo approccio alla definizione del valore ha trovato ampio consenso. Secondo Zimmerman,

According to this analysis, a state's being intrinsically valuable is to be understood in terms of the sort of attitude required when one contemplates that state *as such* [...] Unlike Moore's version of isolationism, this approach involves nothing incoherent. Even if a state cannot exist on its own, it can be the sole object of contemplation. In this way one can succeed in doing what I take Moore was at bottom trying to do, namely, evaluate a state "in its own right", without reference to its context or consequences.¹⁸

Anche Lemos assume una prospettiva intenzionale nella definizione del valore: secondo Lemos è possibile definire il valore nei termini di attitudini e sentimenti *appropriati* rispetto ad uno stato di cose che si riconosce come degno di valore. In particolare, uno stato di cose dovrebbe essere ritenuto

¹⁷ Come ha evidenziato Zimmerman (cfr. Zimmerman, *Introduction* a: T. Ronnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005, xviii-xix), Chisholm stesso ha sostenuto una posizione *ontologica*, secondo la quale uno stato di cose è buono o cattivo se è possibile che il bene o il male in esso contenuto costituiscano interamente il bene o il male attualmente esistenti, per passare in seguito ad una *intenzionale*, che afferma la centralità dell'attitudine interiore dell'agente. Per la prima versione, cfr. R. Chisholm, *Intrinsic Value*, in A.I. Goldman, J. Kim, eds., *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel, 1978. Per la seconda, cfr. R. Chisholm, *Defining Intrinsic Value*, «Analysis», 41, pp. 99-100.

¹⁸ Zimmerman, *The Nature of Intrinsic Value*, cit., p. 132.

portatore di valore se la semplice *contemplazione* di quello stato conducesse al *riconoscimento necessario* del suo valore.¹⁹

Non vi è dubbio che possa o non possa essere concepito come la sola cosa esistente, una entità o uno stato di cose può certamente essere oggetto di un atto introspettivo del tipo prefigurato dall'interpretazione intenzionale dell'*Isolation test*. Anche rispetto a questa versione del test, tuttavia, sembra piuttosto arbitrario sostenere che un simile atto di contemplazione interiore, senza che si accompagni ad un insieme più vasto di eventi e fatti psicologici, riveli qualcosa di diverso dalle proprie preferenze individuali. Anzi, è plausibile che una procedura di isolamento e astrazione così artificiale rispetto ai casi concreti in cui siamo chiamati a riconoscere il valore morale di qualcosa e rispetto alla complessità dei processi psicologici concomitanti non riveli nemmeno una preferenza ponderata, forse soltanto una inclinazione momentanea. Se riteniamo che la nozione di valore intrinseco possa avere una portata pratica, dobbiamo poter associare al valore un qualche insieme di eventi mentali di natura morale che trovano nel valore la loro causa e che rappresentano o manifestano il valore.

Oltre a questa obiezione, che semplicemente rileva l'astrattezza e l'artificiosità della procedura di riconoscimento del valore così come è prefigurata dai sostenitori dell'*Isolation test* e dai fautori della prospettiva non-relazionale, nella parte terza di questo studio prenderò in esame una soluzione differente che mi sembra possa rendere conto del valore in modo più adeguato: l'idea che gli stati interiori degli agenti morali possano essere considerati *criteri* o *evidenze* rispetto alla presenza del valore. Nella *prospettiva realista* che definisce i confini di questo studio, il valore sussiste indipendentemente dalla possibilità di riconoscerne la presenza: sebbene, come vedremo, il valore possa essere oggetto di stati mentali intenzionali e rappresentazionali, una entità non *ha* valore in virtù della possibilità di suscitare un particolare atteggiamento interiore. Il piano ontologico dell'esistenza del valore, nella prospettiva del realismo assiologico, non coincide con quello dell'evidenza e della giustificazione.

Indipendentemente dalle sorti dell'*Isolation test* e della sua effettiva efficacia, vi sono altri aspetti della prospettiva delineata da Moore che meritano attenzione. Chiaramente infatti, i teorici che nella prospettiva mooreana ritengono possibile identificare il valore con le proprietà non-relazionali di un oggetto non ignorano la complessità che sottende l'effettiva identificazione del valore e il fatto che la maggior parte delle entità a cui attribuiamo valore non sussiste isolatamente ma in presenza di

¹⁹ Cfr. Lemos, *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, cit., cap. 1.

altre entità e in relazione con esse. Moore stesso, a questo proposito, introduce un principio, denominato *Principle of Organic Unity*, secondo il quale il valore di una totalità, o *unità organica*, non deve essere ritenuto identico alla somma del valore delle parti che la compongono²⁰.

Secondo Moore, le *totalità organiche* sono unità complesse formate da costituenti più semplici, oggetti e stati di cose. Le totalità organiche possono a loro volta essere complesse, ovvero comprendere *parti* costituite da altre totalità organiche. Sebbene il valore di un oggetto rimanga il medesimo al variare dei contesti (per la concezione non-relazionale del valore), secondo Moore l'oggetto può contribuire al valore di uno stato di cose complesso del quale fa parte apportando un valore differente, maggiore o minore di quello che possiede considerato isolatamente. Il valore di qualcosa quindi, è costante, ma può variare il valore che un oggetto apporta alla unità di cui fa parte. L'essere parte di una certa unità non comporta invece l'accrescimento del valore di un oggetto:

La parte di un tutto dotato di valore mantiene esattamente lo stesso valore quando è parte di quel tutto come quando non lo è. Se essa aveva valore in altre circostanze, il suo valore non è per nulla maggiore quando essa fa parte di un tutto di valore molto più grande. E se in se stessa non aveva alcun valore, continua a non averne, per quanto grande possa essere quello del tutto di cui ora fa parte.²¹

Sebbene Moore ritenga che tra i compiti principali dell'etica vi sia quello di *comparare* il valore dei beni, il Principio di unità organica esclude un approccio sistematico alla computazione del valore: non è possibile stabilire il valore di una unità sommando o aggregando il valore delle parti, né è possibile stabilire una relazione sistematica tra le parti e il tutto.²²

²⁰ Moore, *Principia Ethica*, cit., trad. it., p. 78: "Il valore di un tale tutto non sta in alcuna proporzione regolare con la somma dei valori delle sue parti. È certo che una cosa buona può stare in una tale relazione con un'altra cosa buona, che il valore del tutto che ne risulta sia immensamente più grande della somma dei valori delle due cose".

²¹ *Ibidem*, p. 81.

²² Un tentativo rigoroso di definire le condizioni per la computazione del valore e una serie di argomenti per rifiutare il principio di unità organica sono proposti da Zimmerman in *The Nature of Intrinsic Value*, cit., capitolo 5. Il principio è invece difeso da Lemos in *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, cit., cap. 3 e da J. Dancy, *The Particularist's Progress*, in B. Hooker, M. Little, eds., *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 2000, per il quale non solo il valore di qualcosa, come per Moore, può apportare un contributo differente alla totalità di cui fa parte, ma può radicalmente variare da un contesto ad un'altro fino a cambiare *polarità*: qualunque oggetto o entità,

Come esempio di totalità organica Moore propone di considerare *l'esperienza cosciente della bellezza*. La semplice esistenza di qualcosa di bello, considerata isolatamente, ha un *qualche* valore intrinseco, ma l'esperienza soggettiva di apprezzamento della bellezza costituisce una *totalità organica* che possiede un valore intrinseco maggiore. Se consideriamo l'esperienza che accompagna l'apprezzamento di una orchidea pregiata e quella che accompagna un pezzo di carbone, vedremo che nel primo caso siamo in presenza di un valore intrinseco maggiore, nel secondo di un valore minimo, forse di nessun valore.²³ Ma la scarsa presenza del valore non è addebitabile sempre e interamente allo scarso valore dell'oggetto, così come un grande valore non deriva soltanto dalla sua pregevolezza o preziosità. Anche un'orchidea, considerata isolatamente, possiede secondo Moore scarso valore. La presenza del valore in una unità complessa quindi, non si determina proporzionalmente al valore dell'oggetto e aggregando a questo il valore dell'esserne coscienti, ma in virtù di un valore *ulteriore*, che trascende il valore delle parti. Sarebbe un errore ritenere che un oggetto isolatamente considerato possieda tutto il valore che la sua presenza comporta per l'unità organica.²⁴ Sembra però che la prospettiva di Moore sia di scarsa utilità nel determinare *quali* oggetti hanno valore e che il metodo dell'isolamento, congiuntamente al principio di unità organica, non sia in grado di fornire alcun *criterio* per individuare o comparare il valore nei casi concreti. Il metodo dell'isolamento consente forse di immaginare il valore di stati di cose relativamente poco complessi, ma di fatto non ci sono limiti alla complessità delle totalità organiche e ogni totalità può essere parte di una totalità ancora più grande e complessa. Il metodo dell'isolamento perde significato morale a fronte della prevedibile incapacità di determinare i *limiti* di una totalità *compiuta* o *rilevante* rispetto ai nostri interrogativi sul valore.

Inoltre, dal momento che per Moore il valore eventualmente individuato attraverso il metodo dell'isolamento non viene necessariamente mantenuto proporzionalmente in una unità più complessa (e potrebbe anche, in via di principio, essere annullato e scomparire), non vi è alcuna possibilità di stabilire o prevedere il valore di qualcosa rispetto a stati di cose di

secondo il *particolarismo* di Dancy, può modificare il valore intrinseco che possiede fino a perderlo interamente se collocato in un contesto differente.

²³ Cfr. Moore, *Principia Ethica*, cit., trad. it., p. 79-81.

²⁴ Per una ricostruzione critica della posizione mooreana su questo tema cfr. J. Allen, *G.E. Moore and the Principle of Organic Unity*, «The Journal of Value Inquiry», 37, (2003), pp. 329-39.

maggiore complessità che potremmo immaginare, ovvero rispetto alle circostanze concrete dell'esistenza in cui vorremmo disporre di risposte ai nostri interrogativi morali. Sembra quindi difficile che il piano della riflessione morale, in cui si collocano il metodo dell'isolamento e il principio di unità organica, consenta in questa prospettiva di fissare il valore di una qualsiasi esperienza reale. Se ricerchiamo un criterio per l'individuazione e la determinazione del valore, dobbiamo rivolgerci a proprietà o caratteristiche che presumiamo siano *condivise* dalle entità cui riteniamo possibile attribuire uno statuto morale.

Tuttavia, vi è un aspetto rilevante dell'esperienza morale che la riflessione di Moore pone in evidenza: sembra che quando consideriamo i fatti morali nella nostra esperienza ordinaria il valore che intuiamo essere presente non si identifichi con il solo valore che riusciamo ad attribuire agli elementi e agli oggetti che possiamo percepire e valutare: il valore sembra *trascendere, sopravvenire* allo stato di cose.

Moore si mostra infatti un deciso avversario di qualsiasi forma di *naturalismo morale*, ovvero della possibilità che i fatti morali siano (riducibili a) fatti naturali: l'intenzione primaria di Moore è in effetti quella di preservare l'autonomia dell'etica e l'irriducibilità della proprietà morali alle proprietà oggetto delle scienze naturali. Come abbiamo indicato, la qualità morale dell'essere "buono" e dell'avere valore intrinseco, secondo Moore, è una proprietà semplice, originaria e irriducibile che non può essere ulteriormente analizzata e scomposta.

A sostegno della irriducibilità del bene morale Moore formula un argomento, celebre quanto controverso, noto come *Argomento della domanda aperta* (*Open Question Argument*).

Consideriamo il termine "buono". È possibile, in linea di principio, dare una definizione naturalistica di "buono" che non includa alcun termine valutativo? Supponiamo che "buono" significhi "desiderato" o "piacevole": sembra comunque possibile domandare se una cosa che è desiderata o piacevole è *anche buona*. Le definizioni alternative che possiamo individuare non sembrano adeguate, dal momento che la risposta non è ovvia e la domanda sembra rimanere appunto "aperta":

Ma chiunque consideri attentamente che cosa ha in mente quando pone la domanda: "Il piacere (o qualunque altra cosa sia), dopo tutto, è buono?" può facilmente convincersi che non sta solo domandando se il piacere sia piacevole. E se proverà a fare questo esperimento con ciascuna delle definizioni suggerite una dopo l'altra, potrà forse diventare abbastanza esperto da accorgersi che in ciascun caso ha davanti alla mente un oggetto unico sul cui rapporto con qualunque altro oggetto si può porre una domanda distinta. Ognuno di fatto capisce la domanda

“La tal cosa è buona?”. Quando vi pensa, il suo stato d’animo è diverso da quello che sarebbe se egli domandasse: “È piacevole, desiderata, approvata?”. Tale domanda ha per lui un significato distinto, sebbene egli forse non sappia esattamente in che cosa si distingua.²⁵

Ora, senza dubbio qualsiasi parlante competente riconosce che “scapolo” e “uomo non sposato” hanno il medesimo significato. Al contrario, non è per nulla scontato che “buono” e, poniamo, “piacevole” o “prodotto della selezione naturale” identifichino lo stesso insieme di proprietà.

Se i termini fossero sinonimi, si potrebbero sostituire all’interno di un enunciato senza che la credenza riguardo alla proposizione espressa venga modificata. Ma un parlante competente potrebbe sempre dubitare del fatto di sapere che la presenza di una certa proprietà morale è anche accompagnata dalla presenza di una certa proprietà naturale.

In generale, poniamo che “N” sia l’abbreviazione di un termine che esprime il concetto di una qualsiasi proprietà naturale e “M” il termine che esprime una proprietà morale, e poniamo di voler definire “M” come “N”. È sempre possibile che un parlante riconosca qualcosa come “N” ma dubiti che “N” sia “M”. In questo senso, la domanda “conosco che x è N ma è M?” rimane aperta.

L’argomento, come vedremo, non è inoppugnabile, ma fornisce indubbiamente delle ragioni robuste per dubitare del naturalismo etico. Consideriamo allora più attentamente le premesse su cui si fonda, dal momento che l’esito dell’*Open Question Argument*, come vedremo, può comportare un rafforzamento della prospettiva del realismo assiologico.

- a) Due insiemi di proprietà sono *identici* se i termini che li designano sono sinonimi.
- b) Il *significato* di un termine, per la teoria tradizionale del significato, è dato dall’insieme dei criteri e delle proprietà che il parlante competente associa a quel termine.
- c) Due termini sono *sinonimi* se un qualsiasi parlante competente associa all’uno e all’altro lo stesso insieme di criteri/proprietà che ne identificano il referente, ovvero ne riconosce il medesimo significato.
- d) È possibile stabilire una distinzione precisa tra asserti *analitici* (veri in virtù del significato delle parole che li compongono) e *sintetici* (la cui verità richiede il confronto con l’esperienza).
- e) È possibile tracciare una distinzione chiara tra termini/significati *morali* e termini/significati *non morali*.

²⁵ Moore, *Principia Ethica*, cit., trad. it., pp. 63-64.

L'Open Question Argument intende dimostrare che i termini morali e non morali *non possono essere sinonimi* e non fanno riferimento allo stesso insieme di proprietà, ovvero non denotano lo stesso referente, e che non è possibile quindi stabilire delle equivalenze analitiche tra termini morali e non morali che consentano di derivare enunciati morali da premesse non morali. Una prima obiezione che è possibile formulare è la seguente: l'argomento non contempla la possibilità che due termini denotino le stesse proprietà anche in assenza di una equivalenza semantica.²⁶

Moore assume che due proprietà siano identiche solo se i termini che le designano sono sinonimi. E la condizione di sinonimia prevede che i termini possano essere considerati sinonimi soltanto se il parlante dispone nei confronti dell'uno e dell'altro del medesimo atteggiamento epistemico, ovvero, conoscendo il significato dell'uno, non può dubitare del significato dell'altro. Ma un controesempio celebre mostra immediatamente che un parlante può conoscere il significato di "acqua" senza conoscere il significato di "H₂O", sebbene i due termini denotino la stessa sostanza. L'identità in questione non è infatti analitica e non può essere stabilita concettualmente *a priori*, si tratta a tutti gli effetti di una verità che è possibile stabilire soltanto *a posteriori*. Il naturalista può quindi riconoscere che non vi sia sinonimia tra termini morali e non morali e nondimeno affermare che i fatti e le proprietà morali sono identici a fatti naturali.

Una teoria del significato alternativa a quella tradizionale può supportare questa conclusione: se si assume che i termini morali possano denotare proprietà naturali non in virtù di una equivalenza analitica ma in virtù di una sorta di *riferimento diretto*, analogo, in questa prospettiva, a quello che connette "acqua" e "H₂O" alla sostanza designata per mezzo di una opportuna *relazione causale*, i fatti e le proprietà morali, in virtù di una necessità morale *a posteriori*, sarebbero identici o costituiti da fatti e proprietà non morali.

Non è certo scontato che una teoria semantica basata sul riferimento diretto possa essere adeguata e plausibile in relazione alle verità morali, ma il difensore del non-naturalismo deve proporre ragioni ulteriori contro l'irriducibilità delle proprietà morali.²⁷

²⁶ Per questa e altre critiche all'argomento cfr. il capitolo sesto di D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, trad. it., *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2003 e Id., *Realism, Naturalism and Moral Semantics*, «Social Philosophy and Policy», 18, (2001), pp. 154-76.

²⁷ Per una discussione di questa prospettiva nell'ambito di una più ampia analisi dell'argomento di Moore cfr. S. Ball, *Reductionism in Ethics and Science: A*

Un'altra obiezione affligge l'argomento, quella di commettere una petizione di principio. Dalla *prima premessa*, per la quale qualsiasi definizione naturalistica dà origine ad una domanda aperta, e dalla *seconda*, per la quale nessuna definizione risulta analiticamente vera, ricaviamo la *conclusione* che nessun termine morale si riferisce alle stesse proprietà cui si riferiscono i termini naturali. Tuttavia, sembra che la prima premessa implichi la verità della seconda: la domanda rimane aperta precisamente quando la definizione di un termine morale con uno non morale risulta falsa.

È però possibile individuare una soluzione favorevole alle conclusioni di Moore e a sostegno del non-naturalismo: consiste nell'interpretare l'argomento non come una conclusione a dimostrazione del fatto che le domande sull'identità delle proprietà morali e non morali *sono* aperte ma del fatto che tali domande *sembrano* aperte ai parlanti competenti e *sembrano* fallire nel catturare alcuni aspetti rilevanti ed intuitivamente evidenti dei concetti morali. Riprenderemo le conclusioni di questa discussione al paragrafo seguente. Vorrei evidenziare però, che questa interpretazione annulla la presunta circolarità dell'argomento: se infatti concepiamo la prima premessa come l'espressione di una intuizione dei parlanti rispetto a ciò che *sembra* costituire una domanda aperta, la prima premessa non implica la verità della seconda e non assume la falsità del naturalismo.

In conclusione, vorrei ricordare alcuni esiti della riflessione condotta fino ad ora: abbiamo individuato diverse obiezioni alla possibilità di identificare il valore *intrinseco* con il valore che una entità possiede in virtù delle sue proprietà non-relazionali. Il *test di isolamento* proposto da Moore, in particolare, non è in grado di contribuire efficacemente alla determinazione dei portatori di valore ed il *Principio di unità organica* non sembra costituire una spiegazione adeguata della complessità del valore morale.

L'argomento della domanda aperta coglie invece una caratteristica saliente del valore: il valore morale sembra sopravvenire agli stati di cose nei quali

Contemporary Look at G.E. Moore's Open Question Argument, «American Philosophical Quarterly», 25, (1988), pp. 197-213 e Id., *Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 51, 1, (1991), pp. 1-38. Sull'analogia tra la conoscenza dei fatti morali con quella dei fatti naturali e sull'alternativa offerta dalla teoria del riferimento diretto cfr. anche R. Boyd, *How to be a Moral Realist*, in G. Sayre-McCord, ed., *Essays on Moral Realism*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

si manifesta e non essere riducibile ad alcun insieme di fatti materiali o proprietà naturali. Una riduzione naturalistica sembrerebbe quindi *omettere qualcosa di essenziale* rispetto al valore morale e fornire una prima evidenza del fatto che la natura del valore intrinseco possa essere quella di una proprietà *sui generis*.

1.3 Il valore intrinseco come valore oggettivo

La terza possibilità in merito alla definizione del valore che intendo prendere in considerazione assume che il valore *intrinseco* possa essere definito come *valore oggettivo*, ovvero come il valore che una entità possiede indipendentemente dall'esistenza di soggetti valutanti e dalla possibilità di riconoscerne la presenza. Per i motivi che nel seguito cercherò di illustrare, la definizione del valore *intrinseco* quale valore *oggettivo* mi sembra la più adeguata, anche in riferimento ai limiti delle prospettive sul valore discusse, a rendere conto della connotazione tipicamente *morale* del concetto.

La tesi dell'oggettività del valore può essere definita come una forma di *realismo morale*, e in particolare di *realismo assiologico*. Ad un primo sguardo, il realismo morale sostiene una tesi ontologica radicale: i valori fanno parte della realtà ed esistono indipendentemente dalle credenze e dagli atteggiamenti che esprimono gli agenti morali, reali, ipotetici o idealizzati, indipendentemente dall'accordo morale cui è possibile pervenire e indipendentemente dalla possibilità di arrivare a conoscere la verità morale.

In generale, sostenere una forma di *realismo morale* significa sostenere che esistono fatti morali e che i giudizi che gli individui esprimono a riguardo costituiscono un tentativo di rappresentare in modo veritiero quei fatti.

I fatti morali, in questa prospettiva, sono ontologicamente indipendenti dalla mente o dagli atteggiamenti umani: i fatti morali non sono costituiti o resi veri dal pensiero e dalle credenze, individuali o sulle quali vi è un accordo o una convergenza comune, ma sono metafisicamente indipendenti sia dalle nostre credenze su cosa è giusto o sbagliato che dall'evidenza di cui disponiamo per affermarne l'esistenza. In questo senso, un fatto morale potrebbe sussistere anche se in un dato momento non vi fosse alcun agente

morale a sostenerne la plausibilità o alcun agente morale in grado di riconoscerne la verità.

Rispetto al problema della *conoscenza morale*, il realismo morale esprime una posizione *cognitivistica*, ovvero afferma che è *possibile la conoscenza morale* e che i giudizi morali possono essere veri o falsi in virtù della loro capacità di rappresentare adeguatamente i fatti morali.²⁸

Nella prospettiva realista, i giudizi morali esprimono *credenze morali*. Ma *come* è possibile giustificare le credenze morali? L'idea che è possibile ottenere una conoscenza morale *giustificata* può essere sostenuta in modi differenti. Tradizionalmente, i realisti morali hanno avanzato due alternative, una opzione *fondazionalista*, per la quale le credenze giustificate sono o fondazionali o derivate inferenzialmente da credenze fondazionali, e una opzione *coerentista*, per la quale una credenza morale è giustificata se fa parte di un insieme coerente di credenze. In opposizione a queste prospettive, nel successivo capitolo terzo proporrò alcune ragioni a favore di una possibilità ulteriore: un giudizio morale si può ritenere *giustificato* quando è preceduto da un primo livello di riconoscimento morale, di natura non concettuale, in grado di fornire evidenza a sostegno delle credenze morali di ordine superiore.

Tradizionalmente, l'avversario del realismo morale è il *non-cognitivismo*, ovvero la prospettiva che nega l'esistenza di fatti morali e di conoscenza morale: secondo il non-cognitivismo i termini morali non denotano nulla di reale e non hanno alcuna funzione propriamente descrittiva. In questa prospettiva, la funzione dei termini morali è primariamente *espressiva* (di sentimenti, disposizioni ad agire, desideri) o *prescrittiva* (esprimente prescrizioni o raccomandazioni che avanzano una pretesa di universalità).

Indubbiamente, il non-cognitivismo, negando ai fatti morali qualsiasi consistenza ontologica e rifiutando di riconoscere agli asserti morali una funzione descrittiva, può trascurare una serie di questioni che deve invece affrontare il realismo: che tipo di relazione intercorre tra i fatti morali e quelli non morali? È possibile ridurre i fatti morali a fatti naturali? Che tipo

²⁸ Il *cognitivismo* non implica necessariamente il realismo morale. John Mackie, ad esempio, sostiene che è possibile la conoscenza morale ma ritiene che, non esistendo alcun fatto morale, le nostre credenze a riguardo sono tutte false. Cfr. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin, 1977, trad. it., *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Torino, Giappichelli, 2001. Anche il *costruttivismo*, per il quale esiste una realtà morale costituita dagli atteggiamenti o dagli accordi o dalle prospettive degli agenti morali, tipicamente concepiti da un punto di vista idealizzato, esprime una forma di cognitivismo ma non di realismo.

di fatti sono i fatti morali, di quale genere? Come è possibile avere conoscenza dei fatti morali?

Il realismo morale può offrire due alternative differenti in merito alla relazione tra fatti morali e fatti naturali: è possibile sostenere una versione *naturalistica*, che auspica una piena compatibilità con l'ontologia delle scienze attuali, ed una versione *non-naturalistica*, che complica il quadro ontologico con l'aggiunta di fatti e proprietà *sui generis*.²⁹

Tra le due versioni, quella che appare più facilmente difendibile è la prospettiva del realismo *naturalistico*. Tra le cause di diffidenza verso il realismo *non-naturalistico*, a partire dalla prospettiva espressa dai suoi fautori classici, gli intuizionisti, vi è infatti la sua presunta compromissione con una metafisica oscura ed il suo impegno a favore di una ontologia altrettanto misteriosa.

Tuttavia, credo vi siano ragioni per sostenere che una volta raggiunta una spiegazione soddisfacente in merito al problema della *conoscenza morale*, ovvero al problema di *come* possiamo arrivare a conoscere il valore oggettivamente presente, il realismo assiologico non-naturalistico possa acquistare una maggiore plausibilità proprio a partire dai suoi presupposti epistemologici. Come vedremo ai successivi capitoli, il realismo assiologico può indicare in che modo il valore riconosciuto dagli agenti conferisce immediatamente uno *statuto morale* alle entità che ne sono portatrici.

Da questo punto di vista, il valore oggettivo è infatti un valore che richiede di essere riconosciuto da *chiunque* e che *ciascuno* può riconoscere, in via di principio, nella misura in cui lo riconosce ogni altro. È l'oggettiva presenza

²⁹ Per le prospettive *naturaliste* cfr. R. Boyd, *How to Be a Moral Realist*, in G. Sayre-McCord, cit., D. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, cit.; P. Foot, *Natural Goodness*, cit.; P. Railton, *Moral Realism*, «The Philosophical Review», 95, (1986), pp. 163-207, trad it., *Il realismo morale*, in P. Donatelli, E. Lecaldano, a cura di, *Etica analitica*, Milano, LED, 1996; N. Sturgeon, *Moral Explanations*, in D. Copp, D. Zimmerman, eds., *Morality, Reason and Truth*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1984 e Id., *Ethical Intuitionism and Ethical Naturalism* in P. Stratton-Lake, ed., *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford, Clarendon Press, 2002. Per il realismo *non-naturalistico*, oltre all'intuizionismo classico, cfr. R. Shafer-Landau, *Ethics as Philosophy: A Defence of Ethical Nonnaturalism*, in W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, eds., *Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology*, New York, Oxford University Press, 1996 e Id., *Moral Realism. A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

del valore, nei modi in cui può essere esperito, ciò che rende *comune* a differenti agenti il riconoscimento e l'attribuzione di uno statuto morale.³⁰

In questa prospettiva, l'atteggiamento morale verso chi è portatore del valore deriva dall'essere il valore indipendente dai punti di vista soggettivi degli agenti e dall'imporsi del valore alla coscienza fenomenologica degli agenti morali in virtù della sua struttura interna, del suo divenire *oggetto* e *contenuto* della coscienza fenomenologica stessa.

In questo studio ci occuperemo soprattutto della versione *non-naturalistica* del realismo morale ma vi sono ragioni, come cercherò di mostrare, per sostenere che l'alternativa tra *naturalismo* e *non-naturalismo* delinea confini troppo rigidi rispetto ai domini dei fatti, dei valori e dell'esperienza umana. Non è implausibile concepire che i differenti domini abbiano punti di intersezione che forzano una separazione rigida e definiscono aree di compresenza più complesse, dove non sono netti i confini tra ciò che è naturale, e appartiene al regno dei fatti, ciò che conferisce valore, ed esiste in un dominio morale *sui generis*, e ciò che appartiene al pensiero o alla coscienza, ovvero esiste in uno spazio fenomenologico e intenzionale.

Non si tratterà quindi di aderire incondizionatamente all'una o all'altra forma di realismo ma di delineare una forma più articolata di oggettivismo assiologico nella quale lo spazio dei valori trova collocazione all'interno della struttura metafisica della realtà *insieme*, e non semplicemente *accanto*, ai fatti e al pensiero.

Per dimostrare la plausibilità del realismo morale, e del realismo morale non-naturalistico, oltre ad avanzare obiezioni dirette alle prospettive anti-realiste, impresa nella quale non ci addentreremo, è possibile fare ricorso ad alcune strategie difensive complementari. 1) Un primo insieme di considerazioni fa appello alla compatibilità del realismo con l'esperienza

³⁰ La necessità che il valore, per garantire la possibilità di scelte morali valide e giustificate, debba essere *oggettivo*, è stata riconosciuta e discussa, in una prospettiva differente, da Thomas Nagel, che ha elaborato una forma di realismo *normativo*. Secondo Nagel, la condizione di oggettività è un requisito cui devono sottostare le *ragioni per l'azione*, e non una condizione che determina lo statuto ontologico dei valori stessi: "Il realismo normativo è la visione secondo cui proposizioni su ciò che ci dà ragioni per l'azione possono essere vere o false indipendentemente da come le cose ci appaiono, e possiamo sperare di scoprire la verità transcendendo le apparenze e sottoponendole a valutazione critica. Quello che cerchiamo di scoprire con questo metodo non è un nuovo aspetto del mondo esterno, chiamato valore, ma piuttosto solo la verità su quello che noi e altri dovremmo fare e volere". Cfr. T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 172.

fenomenologica ordinaria degli agenti morali. 2) Una seconda strategia difensiva consiste nel fronteggiare direttamente le obiezioni mosse contro la plausibilità del realismo. 3) Una terza strategia, che nel presente capitolo ho soltanto accennato e che svilupperò più precisamente nel capitolo terzo, assume che una adeguata epistemologia morale, alternativa a quella intuizionista, possa supportare, anziché essere tradizionale elemento di debolezza, le ragioni a favore del realismo.

Proviamo quindi a considerare le prime due strategie difensive a favore del realismo morale.

1) Riguardo al primo ordine di considerazioni, sembra in effetti che il realismo morale esprima un grado elevato di compatibilità con alcuni aspetti salienti della fenomenologia morale: gli agenti morali si domandano quale azione o condotta sia giusta o sbagliata rispetto ad un insieme di circostanze, utilizzano un linguaggio valutativo, esprimono convinzioni su cosa è buono o cattivo, attribuiscono valore o qualità morali a fatti o persone, si esprimono in modo dichiarativo riguardo all'esperienza morale, si impegnano in discussioni su cosa è corretto o doveroso e ritengono che vi possa essere una qualche forma di "errore morale".³¹

Sebbene il realismo non esprima una forma di credenza morale ingenua o di senso comune, le pratiche linguistiche e l'esperienza soggettiva che accompagna l'agire morale individuale sembrano favorire una prospettiva realista e cognitivista: tipicamente, quando gli interlocutori morali difendono le proprie ragioni si sentono impegnati nella difesa di un punto di vista che viene ritenuto vero, corretto o adeguato in virtù di un insieme di condizioni in qualche misura esterne e indipendenti dalle proprie inclinazioni soggettive. L'impegno comune degli interlocutori morali sembrerebbe essere quello di arrivare a scoprire o a riconoscere una verità o una correttezza che è data prima e indipendentemente dalla possibilità di giungere ad un accordo e che si vorrebbe conseguire o accertare attraverso la discussione e l'argomentazione. Da questo punto di vista, apparirebbe insolita o inspiegabile la forza emotiva o prescrittiva che accompagna gli atteggiamenti e i giudizi morali degli interlocutori se non vi fosse la convinzione reciproca che alcune azioni sono giuste o sbagliate, che alcuni individui o stati di cose hanno o non hanno valore, che è possibile, in via di principio, accertare la verità o la falsità di qualcosa.

Vi è però una immediata obiezione a questa evidenza: una evidenza di segno contrario, altrettanto compatibile con l'esperienza morale ordinaria, mostra chiaramente che esistono controversie morali intrattabili e un

³¹ Cfr. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., cap. 2 e Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, cit., cap. 2.

disaccordo diffuso e persistente in relazione a qualsiasi problema morale si voglia prendere in considerazione. Sembra che la migliore spiegazione di questa evidenza di segno contrario sia quella che non esistono fatti morali. Questa obiezione, che è alla base di molte forme di scetticismo e di relativismo, è stata formulata espressamente contro il realismo morale da John Mackie:

L'argomento a partire dalla relatività ha come sua premessa la ben nota variabilità nei codici morali da una società all'altra e da un periodo all'altro e inoltre le differenze nelle credenze morali tra gruppi e classi differenti all'interno di una società complessa. Una tale variabilità in se stessa è semplicemente una verità della morale descrittiva, un fatto di antropologia che non implica prospettive etiche né di primo né di secondo livello. Tuttavia, può indirettamente supportare il soggettivismo di secondo livello: differenze radicali tra giudizi morali di primo livello rendono difficile trattare questi giudizi come la manifestazione di verità oggettive.³²

Mackie ritiene che il disaccordo morale sia più grave del disaccordo in altri domini dell'esistenza, per esempio nel dominio dei fatti naturali. Riguardo ai fatti naturali il disaccordo non mostra, secondo Mackie, che non vi sono fatti e questioni oggettive su cui gli studiosi possono divergere, ma semplicemente che sono in gioco differenti inferenze speculative o ipotesi non ancora suffragate in modo adeguato. Nel caso dei fatti morali invece, il disaccordo è strutturale e ineliminabile, dal momento che presuppone l'adesione a modelli di vita incompatibili dall'interno dei quali origina l'idealizzazione e l'approvazione dei valori supposti universali. Mentre quindi le controversie scientifiche sono in linea di principio risolubili, quelle morali sono per principio irrisolubili e la migliore spiegazione di questo disaccordo è che il realismo morale è falso.

La *pretesa di oggettività* che a livello fenomenologico accompagna le credenze morali sarebbe quindi soltanto l'esito di un meccanismo di oggettivizzazione che ipostatizza i sentimenti e le preferenze, individuali o di un certo insieme di agenti morali, e che origina dal bisogno di credere in una istanza autoritativa intrinsecamente normativa, oggettiva ed esterna ai soggetti morali.³³

Tuttavia, possiamo replicare, questo argomento contiene una premessa che il realismo non ha motivo di accettare, ovvero l'idea che gli agenti morali,

³² Cfr. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, cit., trad. it., pp. 41-42.

³³ Per una ricostruzione della prospettiva metaetica di Mackie cfr. B. De Mori, *Teoria dell'errore e "stranezza" ontologica: Mackie e l'attualità dell'antirealismo in etica*, «Etica & Politica», 1, (2005), http://www.units.it/etica/2005_1/DEMORI.htm.

considerati da un punto di vista idealizzato, ovvero in condizione di disporre di tutta la conoscenza morale necessaria, non potrebbero non trovarsi in disaccordo rispetto ad una qualche controversia morale. L'obiezione di Mackie può costituire una difficoltà per il costruttivismo, che identifica la verità con la conoscenza ottenuta in condizioni idealizzate, non per il realismo morale: non vi è ragione di ritenere che l'accordo, anche in condizioni epistemiche idealizzate, sia una condizione che il realismo deve implicare e che le controversie siano tutte risolubili almeno in via di principio. Come osserva a questo proposito Brink:

[...] il realista deve considerare come in linea di principio risolubili solo *la maggior parte* delle controversie genuine. Alcuni interlocutori possono essere così sistematicamente in errore che, sebbene la nostra controversia con loro verta su una questione fattuale oggettiva, non possiamo convincerli che certe affermazioni sono vere, e non ci si dovrebbe aspettare che siamo in grado di farlo. Vi sono anche altre controversie morali genuine che non sono risolubili nemmeno in linea di principio. Infatti, anche un realista morale può sostenere che alcune controversie morali genuine non ammettono un'unica risposta corretta. La condizione di parità sul piano morale è possibile e possono esserci considerazioni incommensurabili, ognuna delle quali è oggettivamente apprezzabile. Le controversie su affermazioni morali in parità e su valori incommensurabili sono risolubili in linea di principio solo nel senso che deve essere possibile in linea di principio mostrare a interlocutori che non siano sistematicamente in errore che la loro controversia non ha una soluzione unica. Ovviamente c'è un limite oltre il quale non possiamo ritenere che le controversie riguardino affermazioni in parità o incommensurabili e nel contempo difendere l'esistenza di fatti morali oggettivi e di proposizioni morali vere.³⁴

Ma vi è una ragione ulteriore per la quale il realismo morale può trascurare l'argomento della relatività: non necessariamente tutta l'evidenza di cui dovremmo disporre per riconoscere la verità morale può essere disponibile. Il disaccordo può dipendere sia dalla mancanza, a livello individuale, di un insieme di condizioni e prerequisiti di natura soggettiva che impediscono il riconoscimento del valore, sia dalla mancanza di convergenza su un insieme di fatti complessi, di natura non morale, la cui conoscenza potrebbe essere vincolante per l'acquisizione di alcune verità morali, sia, infine, dalla possibilità che rispetto ad alcuni fatti morali si manifesti una sorta di *opacità* o *chiusura cognitiva* che preclude permanentemente la nostra accessibilità epistemica ad un qualche insieme di proprietà, morali e non

³⁴ Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., trad. it., p. 236.

morali, proprietà che potrebbero rimanere elusive e generare un disaccordo persistente e imm modificabile.³⁵

Infine, il realismo morale può opporre all'argomento della relatività una semplice constatazione: non sembra adeguato sostenere che nel tempo non vi sia stata alcuna convergenza rilevante nelle credenze morali. Quello che i fatti sembrano indicare, in una prospettiva diacronica, è che si è verificato un reale *progresso morale*, una modificazione delle credenze che ha originato nel tempo un significativo ampliamento dei confini della rilevanza morale.

In definitiva, non tutte le controversie morali sono componibili, alcune forse nemmeno in linea di principio, ma il realismo morale, nella sua versione non costruttivista, non deve richiedere che questa condizione venga soddisfatta per poter affermare l'esistenza di fatti morali e verità morali.

2) Per quanto riguarda la seconda strategia di difesa, è necessario fronteggiare direttamente le obiezioni mosse alla plausibilità del realismo morale. Prenderemo in esame, soprattutto, una obiezione classica, formulata ancora una volta da John Mackie, che sembra particolarmente insidiosa per l'ontologia morale realista, il cosiddetto "argomento della stranezza".³⁶

Nelle sue linee essenziali, l'argomento è molto semplice:

Esso è costituito di due parti, una metafisica e una epistemologica. Se esistessero valori oggettivi, essi dovrebbero consistere di entità, qualità o relazioni di un tipo molto strano, completamente differente da qualsiasi altra cosa nell'universo. Di conseguenza, se noi fossimo consapevoli di essi, ciò dovrebbe accadere mediante qualche facoltà speciale, o percezione morale o intuizione, completamente differente dal nostro modo di concepire qualsiasi altra cosa.³⁷

Tuttavia, poiché secondo Mackie la fenomenologia morale ordinaria include necessariamente una pretesa di oggettività e non può essere liquidata come insensata, l'esito dell'argomentazione non è quello di ritenere i giudizi morali privi di significato ma quello di *considerarli tutti falsi*, non avendo essi come riferimento alcuna entità morale del tipo supposto.

³⁵ La nozione di *chiusura cognitiva* è stata sviluppata da C. McGinn in relazione all'impossibilità di risolvere il problema mente-corpo; cfr. C. McGinn, *Can We Solve the Mind-Body Problem?*, «Mind», 891, (1989), pp. 349-66, rist. in C. McGinn, *The Problems of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991.

³⁶ Cfr. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, cit., trad. it., cap. I.

³⁷ *Ibidem*, p. 44.

Non considero per ora la parte epistemologica dell'argomento, che prenderò in esame nel capitolo terzo. Per quanto riguarda invece la *stranezza ontologica* che Mackie attribuisce ai valori oggettivi, l'eccentricità dei fatti morali deriva non solo dall'essere fatti di un genere particolare e unico, ma anche dalla difficoltà di rendere conto di *come* questi fatti *sui generis* possano entrare a far parte della realtà, di *come* si aggiungano o si accompagnino alle proprietà naturali del mondo fisico.

Il realismo naturalistico trova indubbiamente minori difficoltà di fronte a questa obiezione. Secondo Brink, ad esempio, i fatti morali sono *fatti naturali di ordine superiore*, oggetto delle scienze sociali e psicologiche, non presentano alcuno statuto ontologico *sui generis* e sopravvivono ai fatti naturali così come, poniamo, i tavoli sopravvivono a certe combinazioni di particelle microfisiche, le guerre a certe combinazioni complesse di fatti micro-sociali e gli stati psicofisici a certe combinazioni di stati cerebrali.

In questa prospettiva, le proprietà morali sono *costituite* (ma non identiche a), o *realizzate*, da configurazioni di proprietà naturali, includendo le proprietà oggetto di studio delle scienze sociali e psicologiche, ed è quindi possibile avanzare una difesa del realismo *naturalistico* contro l'obiezione di Mackie evidenziando le similitudini tra gli impegni ontologici dell'etica e quelli delle discipline scientifiche comunemente considerate realiste.³⁸

Il realismo *non-naturalistico* sembra invece costretto a fronteggiare direttamente l'obiezione di Mackie, o, in generale, ad avanzare un qualche tipo di spiegazione che renda conto della natura peculiare dei fatti morali.

Un primo tentativo di chiarire la natura delle proprietà morali consiste nell'affermare che tali proprietà, di qualunque tipo o genere siano, *sopravvivono* ai fatti e alle proprietà naturali.

La tesi di sopravvenienza trova un ampio utilizzo sia in etica che in filosofia della mente, soprattutto laddove non è facile individuare l'esatta

³⁸ Cfr. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., trad. it., cap. VI e VII. Occorre notare che la prospettiva teorica di Brink evita il riduzionismo: le proprietà morali *non si identificano* ma sopravvivono a quelle naturali. Secondo Brink infatti, dato che è possibile concepire una molteplicità di differenti combinazioni di proprietà naturali che danno origine alle medesime proprietà morali (*tesi della realizzabilità multipla*), il materialismo è solo *contingentemente* vero e può sussistere solo una *correlazione* esplicativa tra differenti configurazioni di proprietà fisiche e proprietà di ordine superiore, non una identità necessaria. In ogni caso, per quanto complessa possa essere la costituzione di fatti morali a partire da fatti fisici, e se anzi di fatto possa rivelarsi impossibile, per la tesi della realizzabilità multipla, determinare *quali* configurazioni realizzino certe proprietà di ordine superiore, i fatti morali risultano interamente costituiti da fatti fisici.

correlazione o dipendenza tra domini ontologici differenti, come nel caso del mentale e del fisico.³⁹ In generale, la tesi di sopravvenienza postula una semplice *correlazione* tra insiemi di proprietà appartenenti a diversi domini e stabilisce una relazione di *covarianza* tra le due famiglie di proprietà. Occorre notare che di per sé la sopravvenienza, senza specificare condizioni ulteriori, non postula una dipendenza necessariamente asimmetrica tra i domini: in particolare, la covarianza può occorrere anche in assenza di dipendenza o determinazione del livello di ordine superiore da quello di base e non si deve assumere necessariamente che si possano ridurre le proprietà sopravvenienti a quelle di livello inferiore.

Alla nozione è possibile ascrivere una differente forza a seconda dell'ambito di validità che le si attribuisce, per esempio il mondo attuale (sopravvenienza *naturale*, *empirica* o *nomologica*) o tutti i mondi possibili (sopravvenienza *logica*, *concettuale* o *metafisica*). I difensori del fisicalismo e del materialismo, sia in etica che in filosofia della mente, sono naturalmente propensi ad attribuire alla tesi di sopravvenienza una portata più ampia rispetto alla semplice correlazione e ad associare anche un rapporto di dipendenza asimmetrica tra i domini, ovvero di dipendenza e determinazione del livello sopravveniente da quello di base.⁴⁰ Ma se non si dispone di una spiegazione di *come* e *perché* le proprietà sopravvenienti occorrono a partire da proprietà di base, e se rimane inspiegato perché proprio certe proprietà di base determinano o costituiscono certe proprietà morali, postulare una semplice correlazione non equivale a fornire una teoria esplicativa ed un resoconto adeguato della relazione tra il dominio dei fatti e quello dei valori.

La tesi di sopravvenienza è infatti compatibile con prospettive filosofiche differenti, sia in filosofia della mente che in etica: tra le varie formulazioni e letture di questa nozione è infatti possibile privilegiare il rapporto di co-dipendenza e co-variazione dei domini o rimarcare invece l'autonomia e

³⁹ La nozione di sopravvenienza è stata introdotta in filosofia della mente da D. Davidson, *Mental Events*, in L. Foster, J.W. Swanson, eds., *Experience and Theory*, London, Duckworth, 1970, rist. in D. Davidson, *Essays on Action and Events*, New York, Oxford University Press, 1980, trad. it., *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992. L'autore di riferimento per l'elaborazione teorica della nozione è J. Kim, cfr. J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 e Id., *Mind in a Physical World*, Cambridge, The MIT Press, 1996, trad. it. *La mente e il mondo fisico*, Milano, McGraw-Hill, 2000. Per una ricognizione delle prospettive teoriche in ambito etico che fanno uso della nozione, cfr. G. Pellegrino, *Teorie e storia della sopravvenienza: da Hare alla svolta degli anni Novanta*, in «Etica & Politica», (2005), 1, http://www.units.it/etica/2005_1/PELLEGRINO.htm.

⁴⁰ Cfr. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., trad. it., cap. VI e VII.

l'irriducibilità delle proprietà sopravvenienti. In particolare, la tesi di sopravvenienza è compatibile con il realismo *non-naturalistico*, perlomeno in un senso minimale, dal momento che consente di descrivere una *correlazione* tra fatti morali e non morali, correlazione che non implica comunque la possibilità di ridurre i fatti morali ai fatti fisici, che ammette l'esistenza dei fatti morali in un dominio indipendente e che si può considerare, in questa prospettiva, come non ulteriormente analizzabile e spiegabile.

Credo vi siano motivi per dubitare che i fatti morali sopravvengano in un senso più forte sui fatti non morali. Se la sopravvenienza, interpretata in senso riduzionistico, descrive correttamente come stanno le cose, una volta fissate le proprietà di livello inferiore tutti i fatti di ordine superiore seguono automaticamente e direttamente: i fatti di livello superiore potranno essere fatti *diversi*, la cui complessità può non rendere facilmente praticabile o illuminante una qualche forma di riduzione, ma non fatti *ulteriori*.

Tuttavia, come l'*Open Question Argument* di Moore ha segnalato, a livello fenomenologico *sembra mancare qualcosa* in una descrizione naturalistica dei fatti morali. Se un qualsiasi resoconto naturalistico dei fatti morali fosse adeguato, in via di principio *completo*, dovrebbe fornire almeno una indicazione del *perché* e del *come* i fatti di livello inferiore implicano quelli di livello superiore. Ovviamente, le spiegazioni riduzionistiche non sono sempre soddisfacenti nel rendere conto della natura di fatti complessi: i fatti di ordine inferiore necessari alla spiegazione di un fatto emergente potrebbero occorrere a livelli differenti e richiedere un numero enorme di dettagli apparentemente privi di unitarietà, soprattutto se vogliamo ridurre a fatti più semplici scienze complesse come, poniamo, l'economia o la sociologia. Occorre dire però, che una spiegazione riduzionista non deve affatto svilupparsi a livello microcrofisico, e solitamente i fatti di un certo livello sono spiegati in riferimento a fatti di ordine appena gerarchicamente inferiore. In linea di principio, tuttavia, una spiegazione riduzionistica assume che la riduzione possa procedere fino a spiegare i fatti di più alto livello in relazione a fatti di livello più fondamentale, e questi ultimi in relazione ad un ordine di spiegazione ancora più basilare.

Quello che occorre ribadire quindi, è che una spiegazione in termini naturalistici dovrebbe, almeno in via di principio, rimuovere l'interrogativo circa la *natura* e l'*origine* dei fatti di ordine superiore ed eliminare, per così dire, il senso di mistero e di inafferrabilità dei fatti di alto livello, annullare ogni oscurità metafisica. E non sembra questo l'effetto delle spiegazioni naturalistiche dei fatti morali.

In conclusione, dal momento che qualsiasi spiegazione naturalistica dei fatti morali *sembra omettere qualcosa di essenziale*, l'onere della prova dovrebbe essere rimesso nelle mani dell'anti-realismo, e del realismo naturalistico. La *stranezza ontologica* non sembra poter costituire un punto di debolezza decisivo rispetto all'esistenza dei fatti morali: dopotutto, la *stranezza* è una qualità comparativa, e i fatti morali appaiono *sui generis* rispetto al dominio dei fatti naturali e rispetto ad una prospettiva esclusivamente naturalistica della realtà, ma il loro statuto potrebbe apparire meno insolito se paragonato ad un dominio di fatti, come quelli mentali, in cui il naturalismo, come vedremo, mostra una serie analoga di lacune esplicative.

1.4 *Fatti, Menti e Valori*

Vorrei riprendere le conclusioni del paragrafo precedente e soffermarmi ancora una volta sull'incapacità del fisicalismo e del naturalismo di spiegare la natura dei fatti morali. È interessante notare, a questo proposito, come (alcuni) fatti mentali sembrino condividere la peculiarità ontologica dei fatti morali.

Il problema della collocazione della mente, e della *coscienza* in particolare, entro un quadro naturalistico della realtà, sembra in effetti condurre la prospettiva riduzionista ad esiti ugualmente deludenti. Qualsiasi tentativo di ricondurre i fatti mentali a fatti cerebrali, non sembra in grado di spiegare *come* e *perché* l'esperienza cosciente emerge da processi meramente fisici. È del tutto possibile concepire sistemi fisici equivalenti ad un soggetto dotato di esperienze fenomenologiche in cui processi, funzioni e stati cerebrali non sono accompagnati da esperienze coscienti, o sono accompagnati da esperienze fenomenologiche completamente differenti. L'esperienza cosciente sembra quindi sopravvenire ai fatti naturali ma non essere riducibile ad un dominio di fatti di ordine inferiore. Eppure, noi *sappiamo* che le esperienze soggettive, le emozioni, il punto di vista peculiare sulla realtà che esprimiamo in quanto soggetti fenomenologici sono del tutto *reali*.⁴¹

⁴¹ L'impostazione classica del problema che l'esperienza qualitativa pone al fisicalismo si trova in un articolo celeberrimo di T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «Philosophical Review», 83, (1974), pp. 435-50, rist. in T. Nagel, *Mortal Question*,

Naturalmente, è innegabile che sono stati compiuti progressi significativi nella localizzazione cerebrale di stati, processi e funzioni di ordine mentale, come è innegabile che la mente sopravviene al mondo fisico, perlomeno nel fatto che una correlazione sistematica tra i due domini è del tutto evidente. Eppure, un residuo ampio di irriducibilità sembra garantire al mentale una autonomia molto forte rispetto al dominio dei fatti naturali, qualunque progresso le neuroscienze e le scienze cognitive possano compiere.

A questo proposito, possiamo precisare meglio la struttura complessa di un evento mentale e notare che ogni evento possiede una *componente puramente cognitiva e psicologica* che non offre, in linea di principio, particolari resistenze alla riduzione naturalistica, ed una *componente fenomenologica*, che fa sì che si provi qualcosa nell'essere in quello stato e che si provi qualcosa nell'essere un particolare sistema cognitivo. Questa componente ulteriore accompagna *qualitativamente* l'occorrenza degli eventi mentali ma sembra rimanere intrattabile rispetto ai tentativi di naturalizzazione.

Il residuo di irriducibilità costituito dall'esperienza cosciente deriva dalla *oggettiva soggettività* degli stati fenomenologici, dal costituire un punto di vista sulla realtà accessibile al solo soggetto in cui quegli stati occorrono: non sembra possibile stabilire, in una prospettiva esterna a quel punto di vista, ovvero “da nessun luogo”, *come e perché* un sistema fisico che esegue funzioni cognitive e istanzia processi neurologici prova qualcosa nell'essere ciò che è e perché prova esattamente quello che prova, e non esperienze fenomenologiche differenti, o nessuna esperienza.

La sopravvenienza del valore mostra quindi una analogia significativa con la sopravvenienza dell'esperienza cosciente: di fronte ad una spiegazione naturalistica, qualcosa di immediatamente evidente, qualcosa che ai soggetti fenomenologici o agli agenti morali appare come del tutto *reale*, sembra non trovare collocazione adeguata nel dominio dei fatti naturali.

Credo vi siano ragioni per affermare che la tesi di sopravvenienza, sia nell'ambito mentale che in quello morale, per quanto abbia una qualche utilità descrittiva nel rendere conto dei rapporti di dipendenza tra domini differenti, rappresenti un tentativo inefficace di colmare un vuoto nella

Cambridge, Cambridge University Press, 1979; trad. it., *Che effetto fa essere un pipistrello*, in *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1986. Il dibattito sull'esperienza cosciente è amplissimo, ai fini della nostra discussione mi limito a segnalare, in particolare, D.J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press, 1996; trad. it., *La mente cosciente*, Milano, McGraw-Hill, 1999; e J. Kim, *Mind in a Physical World*, trad. it., cit.

rappresentazione della realtà che costituisce tipicamente lo sfondo della discussione sulla natura dei fatti mentali e morali. L'immagine metafisica prevalente comprende una netta separazione tra il dominio dei fatti, quello dei valori e quello della mente e dell'esperienza, oltre a mostrare il predominio di un quadro di riferimento fisicalista e naturalista, che impone dei limiti estremamente angusti rispetto a ciò che potrebbe comparire in un resoconto ontologico adeguato.

Prima di valutare la possibilità che una immagine differente dei domini esistenti e delle loro relazioni possa costituire un quadro di riferimento più adeguato e più comprensivo degli aspetti fenomenologici e morali della nostra esperienza, vorrei prendere in considerazione una prospettiva teorica alternativa sul valore, proposta da John McDowell in un importante saggio, *Values and Secondary Qualities*.⁴² La prospettiva di McDowell esprime una difesa del realismo attraverso una *teoria disposizionalista* sul valore, del quale cerca di preservare una caratteristica qualitativa saliente, il fatto che il valore *si impone* alla coscienza fenomenologica e richiede un riconoscimento immediato da parte dei soggetti morali.

McDowell ritiene che la critica alla prospettiva realista formulata da Mackie contenga un errore nell'interpretazione della natura del valore: secondo Mackie, la natura dei valori è analoga a quella delle *qualità secondarie*, entrambi interpretati, seguendo la concezione lockiana, come proiezioni della mente sulla realtà.⁴³ In Mackie quindi, la negazione dell'autonomia ontologica dei valori viene sostenuta con ragioni analoghe a quelle addotte per negare la consistenza ontologica delle qualità secondarie: in entrambi i casi saremmo in presenza di un *errore*, inevitabile data la nostra struttura fenomenologica e la tendenza di pensiero ordinario ad elaborare modelli ingenui della struttura del mondo, un *errore* per il quale sia i valori morali che le proprietà secondarie da costruzioni della mente divengono parte della realtà.

⁴² Cfr. J. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, in T. Honderich, ed., *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, London, Routledge, 1985. Rist. in J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

⁴³ Cfr. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, cit., trad. it., p. 26: "Si Può constatare un'analogia ancor più stretta con i colori. Robert Boyle e John Locke hanno parlato dei colori in termini di 'qualità secondarie', per significare che i colori, così come ci appaiono attraverso le cose materiali, consistono semplicemente in modelli di disposizione e in movimenti di particelle minute sulla superficie degli oggetti, in modo tale che, come oggi siamo in grado di affermare, la luce di alcune frequenze venga riflessa meglio di altre, provocando in noi la sensazione del colore; ma i colori come li vediamo non appartengono in senso letterale alla superficie degli oggetti materiali".

Secondo McDowell, l'errore di Mackie consiste nel ritenere che i valori, se dovessero avere consistenza ontologica, mostrerebbero la stessa oggettività che è possibile ascrivere alle qualità primarie, ovvero quella di proprietà del mondo indipendenti dall'esistenza dei soggetti conoscenti. Ma è possibile invece attribuire ai valori un differente tipo di oggettività, secondo McDowell: se correggiamo l'analogia tra i valori e le qualità secondarie in senso disposizionale ed evitiamo di interpretare lockianamente, come semplici proiezioni della mente, le qualità secondarie, possiamo assicurare alle proprietà morali una effettiva consistenza ontologica, sebbene subordinata all'esistenza dei soggetti d'esperienza:

A secondary quality is a property the ascription of which to an object is not adequately understood except as true, if it is true, in virtue of the object's disposition to present a certain sort of perceptual appearance: specifically, an appearance characterizable by using a word for the property itself to say how the object perceptually appears. Thus an object's being red is understood as something that obtains in virtue of the object's being such as (in certain circumstances) to look, precisely, red.⁴⁴

Le qualità secondarie, secondo McDowell, non sono quindi illusioni percettive, proiezioni della nostra mente sugli oggetti del mondo esterno, ma presentano un tipo di oggettività *di secondo ordine*, che non è complessivamente indipendente dalla nostra modalità di esperire il mondo ma che è indipendente da ciascuna esperienza particolare e dall'esistenza dei singoli soggetti fenomenologici. In questa prospettiva, i valori possono essere considerati *oggettivi* e al contempo *essenzialmente fenomenici*, nel senso che la loro esistenza prescinde da qualunque esperienza soggettiva particolare che ne riveli la presenza ma non dalla possibilità, ovvero dalla *disposizione*, a veicolare esperienze percettive.

Possiamo notare, a questo punto, che la prospettiva disposizionalista può offrire differenti interpretazioni in merito alla relazione tra gli oggetti che possiedono la disposizione a suscitare determinate risposte e i soggetti che mostrano una reazione nelle condizioni appropriate. Le risposte suscitate dagli oggetti che hanno proprietà disposizionali possono essere di diverso tipo: per esempio, si potrebbe trattare di risposte cognitive, affettive o emozionali. La posizione di McDowell a questo riguardo assume che le reazioni suscitate debbano essere reazioni *appropriate* rispetto alla bontà dell'oggetto o entità che le suscita: il valore consisterebbe quindi nella disposizione a veicolare una risposta *moralmente adeguata* e nell'essere *meritevole* di ricevere quella risposta fenomenologica.

⁴⁴ Cfr. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, cit., rist., p. 133.

[...] a virtue (say) is conceived to be not merely such as to elicit the appropriate “attitude” (as a color is merely such as to cause the appropriate experience) but rather such as *to merit it*.⁴⁵

In questa prospettiva, tuttavia, la relazione tra il valore e la disposizione a veicolare una risposta moralmente adeguata, o tra il valore e l'essere meritevole di una risposta fenomenologica corretta, non appare particolarmente esplicativa della natura del valore. Noi vorremmo sapere *perché* qualcosa ha valore, e in base a quali *criteri* qualcosa suscita una determinata reazione e possiamo affermare, di fronte a quell'oggetto o entità, che è meritevole del nostro riconoscimento morale.

Più precisamente, potremmo obiettare a McDowell che se qualcosa ha valore, se possiede la proprietà disposizionale di suscitare un corretto atteggiamento morale, deve averla in virtù di qualche proprietà *ulteriore* che è intrinsecamente buona, che conferisce a quell'entità un valore intrinseco. Il valore quindi, non può essere *identico* alla proprietà disposizionale di suscitare una risposta adeguata. Credo vi siano ragioni per affermare che il valore non si può *interamente* identificare con la proprietà disposizionale, ma la ragione non è quella appena addotta, ovvero, non dobbiamo pensare che le proprietà disposizionali non possano sussistere se non vi sono anche delle proprietà intrinseche a fondarle.

Certamente, le proprietà disposizionali sono proprietà *relazionali*, proprietà che si manifestano soltanto in presenza di un certo insieme di circostanze esterne, di un certo contesto o in relazione agli stati interni dei soggetti d'esperienza. Ma non per questo si tratta di proprietà *estrinseche*.

Soltanto se si concepiscono le proprietà *relazionali* come non-intrinseche, possiamo sostenere che le proprietà disposizionali necessitano di proprietà intrinseche per occorrere. Ma non dobbiamo necessariamente identificare le proprietà *intrinseche* con quelle *non-relazionali*, come pretendeva Moore: abbiamo già avanzato ragioni a favore del fatto che una spiegazione più adeguata sembra essere quella di ritenere le proprietà *intrinseche* semplicemente proprietà *oggettive*, siano esse non-relazionali o relazionali.

La proprietà disposizionale di suscitare una risposta meritevole quindi, può ben essere una proprietà intrinseca oggettiva ma non è adeguata, per ragioni differenti dalla presunta necessità di proprietà ulteriori che ne sostengano l'esistenza, a spiegare *in toto* la natura del valore:

1) In particolare, la prospettiva disposizionalista non coglie l'*oggettività primaria* del valore, ovvero il fatto che il valore sussiste indipendentemente

⁴⁵ *Ibidem*, p. 143.

dall'esistenza dei soggetti fenomenologici, non solo indipendentemente da qualsiasi esperienza particolare di carattere soggettivo: il valore non è *relativo a qualcosa* e non è relativo nemmeno ai soggetti d'esperienza, sebbene tra le sue proprietà intrinseche vi sia quella di poter essere oggetto delle nostre esperienze fenomenologiche.

Nella prospettiva del realismo assiologico, sembra quindi più adeguato affermare che la disposizione a rendere appropriata una certa reazione fenomenologica sussiste perché un oggetto o entità possiede un valore *intrinseco*, un valore che non si esaurisce nella proprietà disposizionale. La prospettiva disposizionale concepisce il valore come qualcosa di oggettivamente presente e conoscibile ma esprime una posizione più debole del realismo assiologico: nella prospettiva disposizionalista l'oggettività del valore non è *primaria* perché la natura del valore è essenzialmente fenomenologica, ovvero *relativa* all'esistenza di soggetti d'esperienza, sebbene non relativa a nessun particolare soggetto fenomenologico.⁴⁶

2) Inoltre, la natura del valore può contemplare la presenza di proprietà *intrinseche relazionali/disposizionali*, al contrario di quanto riteneva Moore, ma ciò non significa che la natura del valore si possa interamente risolvere nelle eventuali proprietà disposizionali, come ritiene McDowell. Di fatto, una volta ammesso che tra le proprietà intrinseche del valore possiamo comprendere la proprietà disposizionale di suscitare una risposta adeguata e meritevole, rimane da chiarire *perché*, in ragione di cosa, quell'oggetto o entità verso il quale sentiamo di dover riconoscere un valore o di dover corrispondere un certo atteggiamento morale possiede un valore intrinseco. Una spiegazione disposizionale quindi, non fa luce sugli

⁴⁶ Per una discussione della prospettiva disposizionalista di McDowell, cfr. A. Vaccari, *Predicati etici e qualità secondarie*, «Etica & Politica», (2005), 1, http://www.units.it/etica/2005_1/VACCARI.htm. Cfr. anche J. Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993, cap. 9. Occorre notare che tra le ragioni per adottare una prospettiva disposizionalista sul valore vi è anche quella di stabilire una immediata connessione tra l'esistenza del valore, la capacità di riconoscerne la presenza e la motivazione ad agire in accordo al valore riconosciuto. Una prospettiva di questo tipo permette di conciliare l'oggettività del valore con la normatività e il carattere pratico e direttivo delle credenze morali, ovvero esprime una posizione *internalista* sulla natura della connessione tra moralità e motivazione pur affermando l'oggettività del valore. Non è questa la sede per affrontare il dibattito tra *internalismo* ed *externalismo* della motivazione morale. Possiamo notare però come il realismo, che tipicamente è associato all'*externalismo*, ovvero all'idea che la forza motivazionale delle considerazioni morali derivi da fattori esterni alle credenze e indipendenti da esse, sia compatibile con entrambe le prospettive, come indicano gli esiti della prospettiva disposizionalista sul valore. Sul dibattito tra *internalismo* ed *externalismo* cfr. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., trad. it., cap. III.

aspetti essenziali complessivi della natura del valore morale e non esaurisce l'insieme di proprietà che è possibile ascrivere al valore intrinseco.

In conclusione dunque, sembra più corretto affermare che la proprietà disposizionale di suscitare un certo insieme di reazioni sia una proprietà intrinseca del valore, che, insieme ad altre proprietà intrinseche, contribuisce a determinare la natura complessa del valore.

Non è necessario, per il momento, addentrarci ulteriormente nella natura intrinseca e nella struttura interna del valore. Non è garantito che possiamo cogliere interamente questa struttura o che possiamo avere un accesso fenomenologico a tutte le proprietà intrinseche del valore. Abbiamo già evidenziato che il realismo morale contempla la possibilità di *limiti* a quanto possiamo conoscere rispetto alla natura del valore. Riprenderemo queste considerazioni al capitolo successivo. Nel capitolo terzo vedremo invece più ampiamente *come* ciò che possiamo conoscere rispetto al valore morale si rende manifesto.

Riassumendo alcune delle conclusioni che abbiamo raggiunto fino ad ora, e anticipando il contenuto dei capitoli successivi, vorrei porre in evidenza ancora una volta che il valore morale possiede, tra la sue proprietà intrinseche, la proprietà disposizionale di suscitare, in condizioni adeguate e in soggetti fenomenologici capaci di risposte morali, un certo atteggiamento e un certo insieme di reazioni soggettive in risposta alla percezione del valore. Il valore non si esaurisce tuttavia nella disposizione né nell'esperienza fenomenologica veicolata dalla disposizione. In particolare, vedremo come la disposizione veicolata dal valore negli agenti morali sia una reazione di cura, sollecitudine e prossimità nei confronti delle entità viventi che si esprime tipicamente in una *emozione morale*.

I valori esistono indipendentemente dall'esistenza dei soggetti morali e dalla nostra capacità di riconoscerne la presenza ma possono entrare nella nostra esperienza come *contenuti* e *oggetti intenzionali* di un evento fenomenologico, ovvero come *contenuti* e *oggetti intenzionali* di una emozione morale. A questo proposito, possiamo affermare che le emozioni costituiscono sia una *rappresentazione* oggettiva del valore che un *segno* o *criterio* della sua presenza. Una emozione sarà allora corretta e appropriata se rappresenta adeguatamente il valore, se ne esprime il grado, l'intensità e la misura: le emozioni sono adeguate quando gli oggetti o le entità su cui vertono *hanno* il valore che viene esperito.

Vorrei ulteriormente riassumere alcune delle considerazioni condotte fino ad ora in un diagramma schematico (figura 1.1).

La prospettiva riduzionista informa largamente la discussione in etica e in filosofia della mente: l'immagine prevalente della realtà e delle relazioni tra i differenti domini è quella di una struttura stratificata e gerarchica, dove le differenti entità sono collocate in livelli ordinati in ragione della complessità dei costituenti delle entità. In linea di principio, la spiegazione delle relazioni tra i livelli procede indicando come *le parti* costituenti le entità più complesse possono essere ricondotte ad entità di livello inferiore. A ciascun ordine di questa struttura emergono o sopravvivono entità di un tipo particolare che definiscono i confini di ciò che esiste a quel livello di complessità: per esempio, i fatti mentali e la coscienza emergono al livello degli organismi superiori e i valori morali al livello dei fatti sociali, storici e istituzionali. In linea di principio però, i fatti di ordine superiore possono essere ricondotti a fatti di livello inferiore, fino a raggiungere il livello più basilare che, qualsiasi possa essere la migliore spiegazione fisica, mostrerà quali siano i costituenti ultimi e fondamentali di tutti i fatti naturali, ovvero di tutti i fatti esistenti.

Recentemente alcuni epistemologi hanno fornito ragioni per dubitare, all'interno di una prospettiva empirista e naturalista, della adeguatezza dell'immagine deterministica della scienza e dei suoi corollari, ed hanno indicato come a ciascun ordine gerarchico possano emergere proprietà reali e irriducibili. Non vi è dubbio tuttavia, che una impostazione largamente riduzionista e determinista continua a costituire lo sfondo della ricerca intorno ai caratteri della natura umana e delle proprietà mentali.⁴⁷

Nessun fatto o evento, secondo l'immagine prevalente, può eludere la collocazione entro questa struttura gerarchica, sebbene in realtà, come abbiamo indicato, i tentativi di naturalizzare l'esperienza cosciente e i valori morali pongano problemi molto seri e lascino irrisolte le questioni relative al *come* e al *perché* questi eventi possano sopravvenire ai fatti naturali che si collocano ad un livello gerarchicamente più basso. L'ontologia dei fatti mentali, morali e sociali quindi, secondo questo modello, sembra poter essere interamente risolta facendo riferimento a fatti, eventi e proprietà di livello inferiore.⁴⁸

⁴⁷ Per una critica, all'interno di una cornice comunque empirista e naturalista, al determinismo e alla chiusura casuale della fisica cfr. J. Duprè, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. Per una critica all'impostazione deterministica e riduzionistica all'interno delle scienze sociali e della psicologia cognitiva ed evoluzionista, cfr. dello stesso autore, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2001, trad. it., *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Bari, Laterza, 2007.

⁴⁸ Secondo John Searle, ad esempio, sebbene i fatti sociali e istituzionali siano fatti che dipendono dall'esistenza di agenti dotati di *intenzionalità* ed abbiano un carattere

Il diagramma proposto (fig. 1.1) mostra invece quale potrebbe essere una differente immagine dei rapporti tra i domini della realtà che potremmo, nella prospettiva realista che stiamo delineando, considerare *fondamentali e irriducibili*: il dominio dei *fatti naturali*, quello degli *eventi mentali fenomenologici* e quello dei *valori morali*. I domini individuati, che hanno una piena autonomia ontologica, non si collocano all'interno di una struttura gerarchica di dipendenza ma mostrano soltanto *relazioni di compresenza e intersezione*. Gli oggetti o entità che appartengono a ciascun dominio possiedono dunque proprietà irriducibili a quelle che inersiscono un dominio differente. Alcune entità appartengono a più di un dominio, ovvero possono abitare più regioni ontologiche. Ciò significa che alcune delle loro proprietà saranno irriducibili alle proprietà di un dominio differente dalla regione ontologica in cui sono istanziate.

Le relazioni di compresenza tra i domini determinano tre intersezioni, ovvero tre insiemi che comprendono, rispettivamente, fatti e valori, eventi mentali e fatti, valori ed eventi mentali. (Avremo modo in seguito di ritornare su questa proposta e di precisare la natura dei rapporti di compresenza tra i diversi domini).

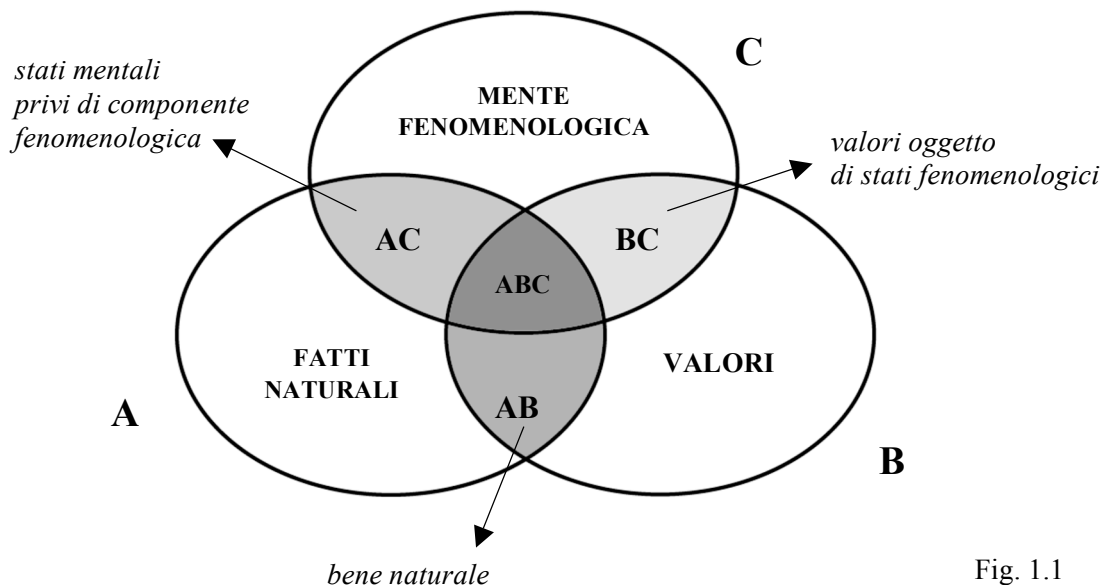


Fig. 1.1

linguistico dato dall'essere l'esito di un *accordo* umano e il prodotto di una intenzionalità collettiva, la loro necessaria costituzione materiale, il loro supporto fisico (per esempio, la carta di cui è fatto il denaro), li colloca in ultima analisi all'interno di una struttura gerarchica di dipendenza dai fatti fisici fondamentali: si tratta quindi di fatti complessi che possono essere interamente radicati nell'ontologia dei fatti materiali. Cfr. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995, trad. it., *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Edizioni di Comunità, 1996.

L'insieme **AB**, originato dall'intersezione del dominio dei fatti naturali con il dominio dei valori morali, comprende il *bene naturale*, ovvero il bene che deriva dall'appartenenza delle entità viventi a ciascuna specie e che può essere ricondotto al mantenimento delle funzioni e delle capacità di ciascun individuo all'interno della propria forma di vita così come al benessere della specie all'interno del suo ambiente naturale.

L'insieme **AC**, originato dall'intersezione del dominio dei fatti naturali con il dominio dei fatti mentali e della coscienza, comprende gli *stati mentali privi di carattere fenomenologico* o la componente cognitiva degli stati mentali che hanno anche una componente fenomenologica, ovvero comprende quegli stati mentali o quelle componenti degli stati mentali per i quali è possibile, almeno in via di principio, una descrizione in termini interamente naturalistici.

L'insieme **BC**, originato dall'intersezione del dominio dei valori con il dominio della mente e della coscienza, comprende *i valori che possono essere oggetto di conoscenza*, ovvero i valori che entrano nell'esperienza fenomenologica come *oggetto* e *contenuto intenzionale* di una emozione morale.

Capitolo II

Chi ha valore, e perché

Nel capitolo precedente ho fornito alcuni argomenti a favore dell'oggettiva esistenza del valore. In questo capitolo cercherò di definire quali entità sono portatrici di valore intrinseco e in virtù di cosa possiamo arrivare a stabilire che queste entità hanno valore.

In particolare, al par. 2.1 cercherò di fornire alcune ragioni a favore delle seguenti tesi:

- 1) la categoria ontologica dei portatori di valore è quella degli *individui*, ovvero delle entità individuali concrete.
- 2) gli individui portatori di valore sono *entità viventi capaci di esprimere un punto di vista fenomenologico*, ovvero entità capaci di soggettività cosciente.
- 3) il criterio di individuazione dei portatori è un criterio *epistemico*, ovvero un criterio di riconoscimento *a posteriori*: l'occorrenza di una *emozione morale* attraverso la quale il valore viene esperito con un atto di riconoscimento di natura non concettuale.

Al par. 2.2 prenderò in esame i criteri di individuazione dei soggetti morali elaborati dall'utilitarismo e dalla teoria dei diritti, al fine di valutare se il realismo assiologico possa rendere ragione in modo più adeguato di due difficoltà che mi sembra possibile ascrivere a entrambe le prospettive: la definizione di un confine netto per l'appartenenza al dominio della considerazione morale e il requisito dell'autocoscienza come condizione necessaria per il pieno riconoscimento morale.

Il par. 2.3 sviluppa una analisi della *coscienza fenomenologica*, che il criterio epistemico della corretta emozione morale indica come proprietà moralmente significativa dei portatori di valore, al fine di valutare quale potrebbe essere lo statuto ontologico di questa proprietà e al fine di valutare cosa accomuna le entità umane e non umane capaci di esperienza fenomenologica. Infine, nel par. 2.4 viene preso in considerazione il valore della vita non senziente e l'esistenza di un *bene naturale* che inerisce a ciascuna forma di vita. L'ipotesi che intendo considerare è che vi sia sempre un valore morale che vincola gli agenti laddove è possibile rinvenire un *bene naturale*, sebbene la vita non senziente non possieda

anche il valore intrinseco, come definito dal realismo assiologico, che è possibile attribuire ai soggetti fenomenologici.

2.1 *Portatori di valore*

Credo vi siano ragioni per affermare che l'essere portatori di valore intrinseco equivale ad avere uno statuto morale: le entità che hanno valore intrinseco sono le entità verso le quali abbiamo in prima istanza un obbligo morale di rispetto, protezione e cura in ragione del valore di cui sono portatrici e in ragione del fatto che l'esigenza di rispetto si impone alla coscienza degli agenti morali.

Affermare che qualcosa ha valore intrinseco significa anche affermare che dovremmo considerare quell'entità nei nostri giudizi normativi, che dovremmo compiere una riflessione su *come* trattare quell'entità, su *come* esprimere il rispetto che le è dovuto in quanto portatrice di valore morale e in quanto espressione di un valore intrinseco che abbiamo riconosciuto e che si è reso evidente in modo immediato alla nostra coscienza fenomenologica.

Ma quali tipi di entità richiedono questa considerazione morale? Chi possiede valore intrinseco e si manifesta con una pretesa di riconoscimento morale alla nostra coscienza?

Tra i candidati tradizionali all'essere portatori di valore dobbiamo distinguere le **entità astratte** (*proprietà, stati di cose*, ovvero entità composte da oggetti concreti e proprietà, *fatti*, assumendo che i *fatti* sono tipicamente ritenuti stati di cose *che si verificano*, entità complesse (classi, insiemi, collezioni)) da quelle **concrete** (entità *individuali* come persone, animali, piante, oggetti, ovvero entità materiali che esistono nello spazio e nel tempo e che possiamo percepire con i nostri sensi).¹

¹ Le posizioni a riguardo sono molteplici, Moore stesso, che non affronta direttamente la questione, nei *Principia Ethica* assume di volta in volta concezioni differenti: in alcuni casi sembra che i portatori di valore siano gli *oggetti individuali*, in altri *l'esistenza* di questi oggetti, in altri *la coscienza* di questi oggetti, o delle loro *qualità*, o ancora *la coscienza dello stato di cose* che li comprende. (Cfr. *Principia Ethica*, trad. it., cit., in particolare, pp. 43-48, 150, 190, 313, 322). Ross sembra assumere che i portatori siano entità astratte, e in particolare *fatti* (Cfr. *Il giusto e il bene*, cit., pp. 132-35). Secondo Chisholm sono *stati di cose* (Cfr. R.M. Chisholm, *Objectives and Intrinsic Value*, in R. Haller, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, Graz, Akademische Druck- und

Propongo di assumere che i portatori di valore siano entità *individuali* in accordo alla seguente considerazione: le entità oggetto di riconoscimento morale sono le entità che si presentano alla coscienza soggettiva in modo immediato e attraverso una presentazione fenomenologica di natura *non concettuale*. Ovvero, le entità che sembrano oggetto dei nostri atteggiamenti valutativi *primari* (manifestazioni soggettive e modificazioni affettive che si accompagnano ad un sentimento di considerazione, rispetto, protezione, cura, benevolenza) sono le entità *individuali* che si manifestano alla coscienza attraverso un riconoscimento immediato che non richiede, per la sua validità e certezza, l'elaborazione di una credenza di ordine superiore o di un giudizio normativo.

Con l'espressione *atteggiamento valutativo primario* intendo quindi indicare un sentimento immediato di natura non concettuale che ha come oggetto una entità individuale e che non richiede, per il suo accadere, la formulazione di una credenza relativa all'oggetto del riconoscimento e della valutazione. Con l'espressione *atteggiamento valutativo secondario*

Verlagsanstalt, 1972, rist. in T. Rønnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, cit.). Secondo Korsgaard, *Two Distinction in Goodness*, cit., Kagan, *Rethinking Intrinsic Value*, cit., e Rabinowicz, Rønnow-Rasmussen, *A Distinction in Value*, cit., i portatori possono essere *entità individuali concrete*. Per Rabinowicz e Rønnow-Rasmussen peraltro, il loro valore può essere ridotto al valore di *stati di cose*. Tra gli autori che dedicano maggiore attenzione alla questione, Zimmerman assume che i portatori siano stati di cose, ed in particolare *stati di oggetti individuali*, come "l'essere raro di un libro" (Cfr. Zimmerman, *The Nature of Intrinsic Value*, cit., cap. 3). Secondo Anderson, i portatori di valore intrinseco sono *oggetti individuali*, mentre gli stati di cose avrebbero soltanto un valore estrinseco, dal momento che comportano una considerazione del valore mediata dalle credenze e dagli atteggiamenti proposizionali di chi compie la valutazione (Cfr. E. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, cap. 2). Una posizione analoga è sostenuta anche da S. Stark, *Emotions and the Ontology of Moral Value*, «The Journal of Value Inquiry», 38, (2004), pp. 355-74. Lemos assume che i portatori siano stati di cose, aggiungendo la condizione che gli stati di cose che hanno valore sono *quelli che effettivamente accadono*, sulla base della considerazione che stati di cose che non si verificano, come "l'essere felici di tutti", non comportano realmente alcun bene o valore (Cfr. Lemos, *Intrinsic Value*, cit., cap. 2). Rabinowicz e Rønnow-Rasmussen, in un articolo recente, propongono che i portatori del valore siano *tropi*, ovvero *proprietà particolari* intese come *proprietà effettivamente istanziate* (Cfr. W. Rabinowicz, T. Rønnow-Rasmussen, *Tropic of Value*, «Philosophy and Phenomenological Research», 66, (2003), pp. 389-403, rist. in T. Rønnow-Rasmussen, M.J. Zimmerman, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, cit.). Nel medesimo articolo, gli autori peraltro arrivano alla conclusione che la pretesa "monista" di identificare i portatori di valore con un solo tipo di entità è destinata a fallire, e propongono di riconoscere che il valore si esprime attraverso una pluralità di entità astratte e concrete.

intendo invece riferirmi alle credenze di carattere proposizionale che possiamo esprimere in relazione all'esperienza valutativa primaria.

Tipicamente, l'oggetto di una credenza non è una entità individuale ma uno stato di cose che viene espresso in forma proposizionale, per esempio, "credo che questa entità meriti rispetto". Se riteniamo che il valore si esprima in uno stato di cose, ovvero che richieda per il suo riconoscimento la considerazione valutativa di un fatto complesso, come la relazione dell'oggetto della valutazione con un certo insieme di proprietà e con un atteggiamento proposizionale (una credenza, un desiderio ecc.), saremo portati anche a ritenere che i portatori di valore non siano propriamente gli individui.²

Ritengo che questa prospettiva non sia in grado di cogliere la natura del valore intrinseco e i modi del suo riconoscimento. Indubbiamente, *la descrizione* di un atteggiamento valutativo primario, per esempio di una emozione suscitata dal riconoscimento di una particolare entità, richiede l'utilizzo di un enunciato che esprime un atteggiamento proposizionale, del tipo "x crede che p", e questo enunciato descrive dunque uno stato di cose complesso, non esprime soltanto la presenza di una entità individuale.

Tuttavia, il piano della *conoscenza* del valore, ovvero il piano dell'esperienza diretta del valore e del suo riconoscimento, non è quello della *descrizione* e della *giustificazione* del valore. Credo vi siano ragioni per affermare che il riconoscimento del valore occorre ad un primo livello di conoscenza morale, *di natura non concettuale*, nel quale il valore si rende manifesto, appare in modo immediato alla coscienza fenomenologica e viene rappresentato in forma non proposizionale. Il piano della credenza, della giustificazione e della descrizione del valore, rispetto al quale il primo ordine di riconoscimento assume un carattere fondazionale, comprende invece l'insieme delle credenze e dei giudizi normativi che possiamo formulare sulla base del valore esperito e riconosciuto.

Assumendo quindi che il valore si manifesti a questo primo livello di presentazione fenomenologica, che non richiede l'elaborazione di una rappresentazione mentale di ordine superiore, sembra corretto affermare che le entità propriamente oggetto di questo riconoscimento di natura non

² Per esempio, così si esprime Lemos a riguardo: "it does not seem possible that anyone can merely or simply want or desire a concrete, individual thing. [...] According to this view, the objects of love and hate are not mere concrete, individual things but more complex objects". Cfr. Lemos, *Intrinsic Value*, cit., p. 30. Cfr. anche Ross, *Il giusto e il bene*, cit., p. 160: "[...] per cui ciò che è buono o cattivo è sempre qualcosa propriamente espresso da una forma-che, cioè un oggettivo o, come preferisco dire, un *fatto*".

concettuale sono entità individuali concrete. Il loro valore ha quindi priorità ontologica rispetto al valore degli stati di cose che le comprendono, che possiedono invece un valore estrinseco, derivato.

Le differenti possibilità che possiamo individuare in merito ai portatori di valore sottointende peraltro un problema ontologico fondamentale: il valore esiste soltanto nei suoi portatori, come entità particolare, ovvero in quanto proprietà istanziata in un individuo concreto, oppure esiste anche come entità generale astratta, come proprietà universale rispetto alla quale il valore istanziato nei portatori è una esemplificazione?³

Credo vi siano ragioni per affermare che nella prospettiva del realismo assiologico il valore può sussistere anche come entità universale astratta, che esiste in un dominio ontologico proprio, indipendentemente dalla effettiva esistenza dei suoi portatori, ovvero dall'esemplificazione di (o dalla istanziazione in) alcuna entità particolare, come dalla possibilità di cogliere la sua natura intrinseca. In questa prospettiva, il valore intrinseco è una entità universale (di natura non linguistica), la *proprietà complessa* (ovvero costituita da proprietà ulteriori, alcune delle quali semplici e non ulteriormente analizzabili) dell'avere valore.

La concezione ontologica che assume l'esistenza di proprietà universali anche in assenza di effettive realizzazioni o istanziazioni di tali proprietà è certamente una forma di realismo radicale, ma giustificabile sulla base del fatto che noi facciamo riferimento a queste proprietà nelle nostre espressioni linguistiche e queste entità divengono *oggetto intenzionale* dei nostri atteggiamenti proposizionali. Una forma di realismo assiologico come quella che sto cercando di definire assume che l'evidenza fenomenologica, non necessariamente di natura concettuale e proposizionale, costituisca un forte indizio a favore dell'esistenza delle entità che si manifestano come oggetti intenzionali degli eventi coscienti e delle credenze di ordine superiore relative alla percezione fenomenologica e che la medesima evidenza fenomenologica possa fungere da criterio di riconoscimento del valore.⁴ Tuttavia, credo si possa anche affermare che

³ La prima prospettiva esprime generalmente una concezione empirista, per la quale le proprietà istanziate, o *tropi*, possono occorrere soltanto in una dimensione spaziale, temporale e causale. A favore di questa prospettiva vi è naturalmente anche un principio di parsimonia ontologica. Per la ricostruzione del dibattito contemporaneo sullo statuto ontologico delle proprietà cfr. E. Runggaldier, C. Kanzian, *Grundprobleme der analytischen Ontologie*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1998, trad. it., *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

⁴ Sul "primato dell'intenzionale" e sugli impegni ontologici della prospettiva realista cfr. R. Chisholm, *On Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989 e Id., *The Primacy of the Intentional*, «Synthese», 61, (1984), pp. 89-109. Per l'autore,

l'evidenza fenomenologica potrebbe non rappresentare in modo esaustivo l'insieme delle entità esistenti: come abbiamo indicato, è possibile immaginare che vi siano limiti a quanto creature come noi possono assumere ad oggetto dei propri eventi fenomenologici, per esempio, non si deve escludere, considerando la questione di cui ci stiamo occupando, che alcune proprietà intrinseche del valore non possano essere manifeste e che vi siano anche proprietà del valore non disposizionali e relazionali a cui non abbiamo alcun accesso.

Tra le proprietà del valore che, come abbiamo indicato, è possibile descrivere come disposizionali, vi è la proprietà di suscitare un certo insieme di eventi fenomenologici in relazione al riconoscimento del valore. Sembra difficile arrivare a descrivere proprietà intrinseche del valore che non siano disposizionali ma questa evenienza non deve indurci a ritenere che il valore si risolva nelle proprietà disposizionali che è possibile ascrivere alla sua costituzione intrinseca. Una proprietà disposizionale è una proprietà che richiede, per il suo manifestarsi, un insieme di relazioni, di condizioni e di circostanze esterne, nel caso del valore, la presenza di un soggetto fenomenologico e di un agente morale che possa riconoscere il valore. Se la proprietà complessa dell'avere valore è composta anche da proprietà disposizionali, saranno dunque proprio queste proprietà a consentire un accesso privilegiato al valore, a renderlo manifesto, sebbene vi possano essere anche altre proprietà intrinseche del valore. Come vedremo, una ulteriore proprietà disposizionale del valore è la proprietà di manifestarsi quale *oggetto intenzionale* o *contenuto* di una emozione.

A conclusione di queste considerazioni, credo si possa affermare che per quanto riguarda l'esistenza del valore l'evidenza fenomenologica costituisce un criterio per riconoscere la natura intrinseca del valore che si manifesta nelle sue proprietà disposizionali ed un criterio per il riconoscimento dei portatori di valore. Non credo invece che l'evidenza fenomenologica possa costituire un criterio ontologico più forte, ovvero un criterio per arrivare a conoscere e a determinare in modo complessivo ed esaustivo l'insieme di proprietà che costituiscono la natura intrinseca del valore.

che esprime una prospettiva analitica di orientamento fenomenologico, tutto ciò che può costituire il riferimento dei nostri atti intenzionali deve essere assunto in un resoconto ontologico completo. Occorre rilevare che questa condizione potrebbe da un lato determinare una ontologia effettivamente troppo ricca, dall'altro potrebbe escludere entità esistenti che non possiedono la proprietà disposizionale di manifestarsi come oggetti intenzionali dei nostri stati coscienti.

A questo punto allora, possiamo assumere che rispetto alla proprietà complessa del valore i portatori si possano definire *esemplificazioni* o *istanziamenti* del valore. In generale, le entità individuali possono essere descritte, in una prospettiva realista, come *fasci* o *collezioni* di proprietà istanziate e compresenti in uno stesso individuo.⁵ Ora, ammesso che i portatori di valore intrinseco siano entità individuali concrete che, tra le differenti proprietà che ne determinano la costituzione intrinseca, istanziano anche la proprietà del valore, di quali entità individuali concrete si tratta?

Una prima questione da affrontare a questo proposito, come abbiamo accennato, riguarda la necessità di un *criterio* per identificare le entità portatrici di valore. Abbiamo bisogno di un *criterio* per determinare la presenza del valore e per riconoscere i suoi portatori?

Assumo che nel contesto dell'indagine sul valore il termine "criterio" denomini, nel senso più ampio, sia l'insieme di condizioni e proprietà in virtù delle quali il valore è presente e riconoscibile sia la relazione criteriale che sussiste tra il valore e ciò che dovrebbe rendere possibile la sua esistenza e la sua conoscibilità. Assumo anche che se un criterio per il valore esiste, la relazione tra il valore e le condizioni della sua possibilità dovrebbe essere necessaria, ovvero non contingente ed empirica, e non convenzionale, ovvero non originata dalla stipulazione e dall'accordo tra gli agenti morali. La natura della relazione criteriale non dovrebbe tantomeno essere intesa, nella prospettiva realista, come una relazione di natura concettuale, linguistica e grammaticale.

Data l'esistenza oggettiva del valore e la sua natura *sui generis*, sembra tuttavia che un criterio di natura ontologica non possa costituire una risposta adeguata: non possiamo affermare che il criterio del valore è una qualche proprietà *ulteriore* dei portatori, differente dalla proprietà dell'avere valore. Se così fosse, il valore sarebbe *riducibile* a questa ulteriore proprietà, e ci ritroveremmo a dover spiegare in virtù di cosa questa proprietà ulteriore possa essere ritenuta causa o spiegazione del valore, dando il via ad un regresso di difficile soluzione.

Inoltre, come abbiamo posto in evidenza considerando l'*Argomento della domanda aperta* di Moore, non sembra possibile che qualcosa che appartiene ad un differente dominio ontologico possa costituire la fonte del

⁵ La necessità che le entità individuali debbano possedere anche un *sostrato* distinto e indipendente cui tali proprietà ineriscono o possano invece essere considerate soltanto meri aggregati di proprietà coistanziante costituisce un genuino problema metafisico. Per le differenti teorie a riguardo cfr. M.J. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 1998.

valore: il valore sembra sopravvenire agli individui e agli stati di cose e non essere riducibile ad alcuna proprietà ulteriore, dal momento che qualunque identificazione del valore con qualcosa di differente dal valore stesso sembra originare una *domanda aperta* e non sembra poter cogliere alcuni tratti del valore che appaiono invece immediatamente evidenti ai soggetti morali. Il valore *sopravviene* ad alcune entità, fatti o stati di cose ma non appare riducibile ad alcun fatto o proprietà ulteriore che possa spiegare *come* e *perché* il valore origina dalla presenza di queste condizioni, ovvero che possa costituire una spiegazione effettiva della presenza del valore.

Sembra dunque si possa affermare che la domanda relativa al *perché* i portatori di valore hanno il valore che esprimono sia in buona misura fuorviante e inadeguata se riteniamo che la risposta a questa domanda debba indicare qualche cosa di differente dal valore che ne costituisca un criterio ed un insieme di condizioni necessarie e sufficienti per la sua esistenza differente dal valore stesso.

Una serie di difficoltà analoghe a quelle menzionate in relazione al valore si presenta peraltro anche riguardo a questioni di ordine differente. Per esempio, riguardo al problema dell'identità personale, o dell'avere una coscienza fenomenologica: in base a quali criteri possiamo affermare che alcuni individui possiedono o non possiedono queste proprietà? I criteri di volta in volta proposti possono davvero spiegare perché una entità individuale è una persona o perché esprime un punto di vista fenomenologico?⁶ Se non riusciamo a spiegare *come*, in che modo e a quali condizioni, un determinato fenomeno origina dalla relazione con una proprietà o un insieme di proprietà che supponiamo possano esserne la causa e la spiegazione, o se non riusciamo a spiegare *in cosa consiste* la relazione tra due o più oggetti, fatti o proprietà, per esempio la connessione tra gli eventi cerebrali e quelli fenomenologici, credo si possa affermare che disponiamo di un forte indizio per supporre di essere in presenza di un elemento ultimo e irriducibile (e non dunque in presenza di una difficoltà di ordine epistemologico) e di una correlazione tra fatti appartenenti a domini ontologici differenti che non può essere ulteriormente spiegata. Considerazioni sulla effettiva inadeguatezza di criteri e spiegazioni riduttive, per esempio quelle che cercano di ricondurre l'identità personale e l'esperienza cosciente a fatti di ordine biologico, cerebrale, psicologico o

⁶ Il tema dell'identità personale e il dibattito in merito ai differenti criteri di individuazione, e alle difficoltà esplicative di ciascun criterio, è vastissimo. Per una prima introduzione Cfr. M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Milano, Raffaello Cortina, 1998.

funzionale, portano in evidenza l'incapacità di questo tipo di spiegazione a rendere conto di fatti e proprietà della cui evidenza fenomenica i soggetti sono certi e che sembrano tuttavia costituire una classe di fenomeni distinti e "ulteriori", irriducibili e fondamentali, la cui natura *sui generis* non sembra consentire alcuna riduzione naturalistica e per i quali dovremmo dunque ipotizzare un dominio ontologico proprio.

Non si può nemmeno affermare, tuttavia, che il criterio del valore sia interno al valore stesso, ovvero che la proprietà dell'avere valore sia criterio per l'identificazione dei portatori di valore: la proprietà dell'avere valore non *spiega* perché qualcosa ha valore e non è *causa* del valore ma è il valore stesso, *consiste nel* valore. L'avere valore di un portatore consiste proprio nella *istanziazione* o nell'*esemplificazione* del valore.

Ma che relazione intercorre allora tra una proprietà universale e le entità particolari che istanziano quella proprietà, ovvero, nel nostro caso, tra il valore ed i suoi portatori? Se nessuna relazione criteriale sembra adeguata, cosa significa affermare che il valore esiste, che esistono portatori di valore, e che tuttavia non vi è qualcosa in virtù della quale questo valore sussiste nei suoi portatori?

L'istanziamento o l'esemplificazione sembra in effetti un tipo di relazione molto particolare, un nesso di costituzione più profondo delle relazioni ordinarie, ovvero della compresenza, della derivazione o della dipendenza, per il quale non vi è modo di fornire alcuna analisi ulteriore. Si tratta dunque di un fatto primitivo, fondamentale e *sui generis*. Tuttavia, l'esito radicale di questa considerazione dovrebbe destare una preoccupazione teorica soltanto se si ritiene che le spiegazioni filosofiche non debbano alla fine arrestarsi da qualche parte. Ma non vi è ragione di ritenere che non debba esistere qualche fatto fondamentale e irriducibile che pone fine alle nostre catene di spiegazioni, sebbene vi possa essere naturalmente un ampio novero di possibilità rispetto a quali fatti e verità debbano essere considerati fondamentali.

Ma torniamo ora al nostro interesse principale: se il valore intrinseco è esemplificato ed istanziato nei suoi portatori attraverso un nesso primitivo per il quale non esiste una forma di analisi e spiegazione ulteriore, non disponiamo allora di nessun criterio per arrivare a determinare l'effettiva presenza del valore? Non abbiamo alcun modo per decidere se siamo o non siamo in presenza del valore?

L'abbandono della possibilità di un criterio ontologico, ovvero di un insieme di condizioni necessarie e sufficienti che, quando presenti in una determinata entità, ci consentano di attribuire a questa entità uno statuto morale ci costringe a riflettere sulla parzialità dei criteri che sono stati di

volta in volta proposti per arrivare a stabilire chi conta moralmente. La scelta di un criterio rispetto ad un altro non è certamente infondata o arbitraria, e all'origine di ciascuna preferenza vi è sicuramente il riconoscimento che il criterio proposto consiste in una capacità o caratteristica significativa o essenziale delle entità che si ritiene possiedano uno statuto morale. Solitamente, all'origine di una scelta criteriale vi è anche la convinzione che la caratteristica o la proprietà individuata è *comune* ad un insieme sufficientemente inclusivo di entità: ovvero, le entità cui tipicamente non potremmo non attribuire un valore morale, e dunque *le persone*, più un certo numero di tipi di entità che condividono con le persone i caratteri ritenuti di volta in volta decisivi per l'attribuzione di uno status morale, e che fungono dunque da criteri. Tuttavia, come abbiamo indicato, non vi è nulla in grado di costituire un fondamento ontologico, rispetto a ciascuna opzione, differente dalla presenza del valore stesso.

Di fatto, le opzioni che sono state proposte sono numerose e conducono ad esiti molto differenti rispetto a chi conta moralmente, sebbene queste differenze riguardino soprattutto chi si trova all'estremo inferiore dello spettro della considerazione morale e i cosiddetti "casi marginali". Un criterio necessario e sufficiente pone un confine netto rispetto alle entità che hanno uno statuto morale, così per esempio, il criterio della razionalità, di impostazione kantiana, consente di includere soltanto le persone, quello del possesso della capacità senziente, di impostazione utilitaristica, può includere l'insieme delle entità capaci di provare sensazioni di dolore e piacere, il criterio dell'avere interessi, desideri e preferenze o dell'essere "soggetti di una vita", le entità che in qualche misura possiedono le capacità cognitive per esprimere il proprio punto di vista. (Prenderò in considerazione alcune di queste proposte al successivo paragrafo 2.2).⁷

⁷ Per un'ampia analisi dei differenti criteri proposti per determinare lo statuto morale cfr. M.A. Warren, *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, Oxford University Press, 1997. L'autrice avanza una critica complessiva a tutte le teorie mono-criteriali, in base alla considerazione che le risposte morali adeguate di fronte alle entità che possiedono uno statuto morale sono differenti e molteplici e che nessun singolo criterio può rappresentare tutte le considerazioni morali pertinenti: vi sarebbe dunque un irriducibile *pluralismo del valore*. Credo che la necessità di una pluralità di risposte morali di fronte al valore sia indubitabile, ma credo anche che questa considerazione non confuti la possibilità che un *medesimo* valore, ovvero una medesima proprietà assiologica, inerisca una pluralità di entità differenti. Il valore non si identifica con l'essere l'oggetto di un adeguato comportamento morale di fronte ai portatori di valore, sebbene questa proprietà disposizionale del valore non possa essere esclusa dal novero delle sue proprietà intrinseche. La pluralità di risposte di fronte al valore origina invece dalla diversità delle entità portatrici, entità viventi umane e non

Propongo a questo punto di assumere che il criterio adeguato per determinare la presenza del valore non debba essere un criterio ontologico ma un criterio *epistemico*, ovvero un criterio che ci permette di *riconoscere* il valore, e che tale criterio consista nel manifestarsi del valore, attraverso una *presentazione di natura non concettuale*, in alcuni stati fenomenologici degli agenti morali: gli stati fenomenologici - ovvero gli stati coscienti che possiedono un contenuto qualitativo - nei quali il valore si esprime, si manifesta e trova rappresentazione sono dunque, in questa prospettiva, le *emozioni morali*.

Più precisamente, propongo di considerare quale *criterio* della presenza del valore l'occorrenza negli agenti morali di una *emozione* immediatamente originata dall'esistenza del valore attraverso la quale il valore viene direttamente esperito in un atto di riconoscimento di natura non concettuale. In questa prospettiva, il valore è *oggetto* e *contenuto* dell'emozione cosciente, ovvero *oggetto intenzionale* dell'evento fenomenologico suscitato dal valore stesso in relazione e in presenza di un agente morale. La proprietà complessa del valore possiede infatti, tra le sue proprietà intrinseche, la proprietà disposizionale di poter essere oggetto di una emozione cosciente e dunque di divenire manifesta agli agenti morali attraverso un evento mentale fenomenologico.

Mi occuperò più diffusamente della difesa di questo criterio al capitolo successivo, dove approfondirò il problema dell'epistemologia del valore morale. Mi sembra però che a questo punto della nostra indagine sul valore sia possibile trarre una conclusione importante: per determinare *quali* entità sono portatrici di valore intrinseco dobbiamo rivolgere il nostro sguardo alle entità che compaiono quali oggetti degli eventi fenomenologici coscienti che possiedono questa componente qualitativa e che esperiamo dunque soggettivamente come *emozioni morali*.

Come ho indicato, una prima conclusione che è stato possibile trarre dalla discussione condotta fino ad ora è che le entità oggetto dei nostri atteggiamenti valutativi primari di natura non concettuale sono entità individuali. Ora, quali entità individuali sono oggetto di questi

umane appartenenti a forme di vita diverse, cui inerisce un differente *bene naturale*. Il valore intrinseco di cui è portatrice ciascuna entità non si mostra dunque come *qualitativamente* differente da quello di un'altra entità portatrice: sebbene si diano differenti esigenze di trattamento morale (cura, amore, protezione, non-interferenza, rispetto, conferimento di diritti, ecc.), queste differenze dipendono sia dalla ineliminabile gradualità nella presenza del valore che dalla diversità nelle forme di vita, ciascuna delle quali esprime bisogni differenti in relazione al suo specifico *bene naturale*. Le differenti risposte morali non originano invece, se assumiamo la prospettiva del realismo assiologico, da differenze *qualitative* nella presenza del valore.

atteggiamenti valutativi, ovvero suscitano in maniera diretta e immediata un sentimento di cura, di benevolenza e di prossimità e, in generale, una emozione morale che origina immediatamente dal loro riconoscimento? Verso quali entità, indipendentemente dal loro essere *persone* o *creature come noi* rispetto a tutte le loro qualità essenziali e indipendentemente dalla loro condivisione della *nostra* forma di vita, origina una forma non mediata di empatia e un sentimento naturale di rispetto e protezione?

Credo si possa affermare che oggetto di questo sentimento primario sono le *entità viventi umane e non umane capaci di esprimere una soggettività cosciente*, ovvero le entità che esprimono, anche attraverso forme di vita differenti dalla forma di vita specificamente *umana*, una individualità vivente che si manifesta come una unità corporea accompagnata da un insieme di stati cognitivi e di stati fenomenologici.⁸

Non è possibile non riconoscere che vi è una capacità naturale e una propensione immediata degli agenti morali, ovvero delle persone umane che possiedono una misura sufficiente di sviluppo morale e le cui capacità cognitive e fenomenologiche non sono compromesse o danneggiate, a provare un sentimento immediato di cura e protezione verso le entità viventi che esprimono una individualità e una soggettività cosciente. Si tratta ora di chiarire in modo più adeguato cosa ci indica questo criterio epistemologico, qual è la sua inclusività e cosa possiamo dire, *a posteriori*, che queste entità condividono.

2.2 Altri criteri

In questo studio intendo interamente trascurare il problema di che cosa rende gli individui umani *persone*, ovvero il problema che consiste nel valutare se vi è qualcosa, oltre all'appartenenza alla specie *homo sapiens*, che rende alcune entità viventi *differenti* dalle altre entità che dispongono di una esistenza individuale, di un corpo e di un insieme di capacità

⁸ In questa definizione è implicita la differenza, cui ho accennato nel primo capitolo, tra stati mentali *puramente cognitivi* e stati mentali che possiedono anche una *componente fenomenologica*, ovvero stati mentali che possiedono una componente irriducibilmente qualitativa che viene esperita dall'entità cui ineriscono. Le entità oggetto del sentimento di riconoscimento primario sono dunque quelle cui fa riferimento questa seconda distinzione.

mentali, cognitive e fenomenologiche. Sebbene vi siano alcune proprietà che rendono gli individui umani il tipo ontologico *persone*, queste proprietà non comprendono in modo esclusivo quella del valore intrinseco. Non credo infatti che si possa disporre di argomenti validi per dimostrare che alle persone inerisce un valore intrinseco *qualitativamente* differente da quello che inerisce ad altre entità viventi. In questa prospettiva, la ricerca intorno al valore intrinseco riguarda dunque tutte le entità, umane e non umane, che è possibile riconoscere come portatrici di questo valore.

Non credo si possa escludere nemmeno, tuttavia, che si diano *gerarchie di valore*, e che il valore intrinseco che è presente nelle persone umane possa essere superiore a quello presente in entità che appartengono ad altre forme di vita. Peraltro, credo vi siano ragioni per ritenere che il valore, in modo simile all'esperienza cosciente, sia una proprietà fondamentale che è presente nel mondo ovunque e in modo diffuso, ovvero che non si presenta localmente e ad uno stadio determinato di complessità e che non scompare repentinamente ad un certo livello di una gerarchia di entità viventi. In altre parole, non siamo di fronte ad una proprietà del tipo tutto-o-niente e non possiamo quindi individuare una precisa soglia quantitativa oltre la quale si compie il salto ontologico e compaiono improvvisamente i portatori di valore.⁹

La possibilità che ai portatori inerisca *in misura differente* la *medesima* proprietà non mi sembra una ragione sufficiente per dubitare che questa proprietà *comune* possa costituire un fondamento per una considerazione morale *prima facie* dovuta a entità molto differenti. Dubito peraltro che sia possibile individuare una qualsiasi proprietà comune, significativa dal punto di vista morale, che non possa essere declinata in gradi differenti all'interno della classe dei suoi portatori. Dal punto di vista morale, quello che conta è che sia possibile identificare una proprietà *comune* a differenti portatori e che questa proprietà sia moralmente significativa.

Occorre anche riconoscere però, che laddove i principi normativi originano dal riconoscimento di una proprietà che possiamo *declinare* nei differenti portatori, sia essa una proprietà oggettiva, empirica o attribuita dagli agenti

⁹ Cfr. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, trad. it., cit., pp. 302-303: "C'è qualcosa di strano nell'idea che un sistema con n elementi possa non essere conscio mentre un sistema con $n+1$ elementi lo è. [...] qualsiasi punto specifico sembra essere arbitrario, quindi una teoria che evita di dover prendere una siffatta decisione ne guadagna in semplicità. [...] la coscienza non si manifesta con picchi improvvisi, con sistemi complessi isolati che producono arbitrariamente una ricca esperienza conscia. Essa è piuttosto una proprietà più uniforme dell'universo, con sistemi molto semplici che hanno esperienze fenomeniche molto semplici e sistemi complessi con esperienze fenomeniche sofisticate".

stessi per mezzo dell'accordo e della convergenza razionale, siamo sempre in presenza di principi *minimali* e *prima facie* di eguaglianza o considerazione morale. Per arrivare a determinare un principio di portata assoluta, ovvero che possa originare in ogni circostanza e per tutti i suoi portatori un uguale trattamento morale, come il principio della dignità della persona umana, credo dobbiamo necessariamente restringere in modo considerevole la classe di entità a cui possiamo ragionevolmente attribuire una stessa proprietà nella medesima misura. Ovvero, dobbiamo limitare l'inclusività della classe dei portatori affinché le loro differenze siano trascurabili o ininfluenti rispetto alla possibilità che la proprietà moralmente rilevante sia davvero presente in maniera uniforme. Alternativamente, dobbiamo convenire che soltanto una proprietà di portata assolutamente generale, come "l'essere creature viventi", è indeclinabile e uniforme, ma difficilmente, come vedremo discutendo dei criteri di rilevanza per la vita non senziente, una tale proprietà può determinare principi normativi che abbiano un esito pratico realmente significativo.

In buona misura però, se la prospettiva del realismo assiologico è corretta, dal punto di vista pratico stabilire *quanto* valore possiamo attribuire ad una certa entità non è un problema differente dallo stabilire *se* a quella entità inerisce valore intrinseco oppure no: se il valore intrinseco è presente, il criterio epistemologico della risposta emozionale negli agenti morali segnala non soltanto la presenza del valore ma anche il grado e la misura del valore, oltre a fornire una prima indicazione di natura non concettuale su quale atteggiamento morale sia adeguato rispetto alla circostanza in cui è avvenuto il riconoscimento del valore.

Naturalmente, se il criterio proposto non determina in modo rigido il posto occupato da ciascuna entità all'interno di una gerarchia, non è nemmeno possibile determinare esattamente quale obbligo morale abbiamo nei confronti di ciascuna entità soltanto dal riconoscimento del valore. Il riconoscimento del valore intrinseco segnala la necessità di includere le entità portatrici nelle nostre considerazioni morali e nei nostri giudizi normativi, ed è questa riflessione *ulteriore* che deve produrre una risposta morale adeguata nelle circostanze specifiche e rispetto a ciascuna entità. In questa prospettiva, nessuna risposta morale sarà adeguata, tuttavia, se non trova il suo fondamento primario nel riconoscimento della presenza del valore.

Si tratta di un risultato modesto per una teoria che sostiene la presenza di un valore oggettivo e la possibilità di riconoscere i suoi portatori? Prima di formulare una risposta in proposito credo dovremmo valutare gli esiti di due ordini di considerazioni: 1) se questa prospettiva teorica può avere

qualche merito rispetto alle teorie che propongono criteri differenti e 2) se possiamo ricavare delle indicazioni ulteriori dal criterio epistemologico proposto in merito a quali entità sono portatrici di valore e a cosa effettivamente condividono queste entità. Prenderò in considerazione il primo interrogativo di seguito, il secondo al prossimo paragrafo 2.3.

Consideriamo allora la prima questione. In primo luogo, la possibilità di un fondamento oggettivo del valore e di un criterio *a posteriori* ci consente di escludere le alternative antagoniste che presentano molti elementi di debolezza, ovvero: da un lato, l'ipotesi che si possa stabilire *a priori* e una volta per tutte, solamente per mezzo di un criterio di individuazione dei portatori, chi conta moralmente e chi no; e dall'altro, l'idea che non vi sia alcuna possibilità di stabilire gerarchie morali in virtù del fatto che vi è un irriducibile pluralismo del valore, ovvero una molteplicità di criteri ugualmente validi, ciascuno dei quali inerisce ad una specifica forma di vita.

Ma vorrei mostrare che i criteri tradizionalmente proposti sono insoddisfacenti per ragioni ulteriori. Ai fini della nostra discussione, possiamo tracciare una distinzione tra due tipologie di criteri, i criteri che comportano un qualche riferimento alla vita mentale delle entità viventi e quelli che non vi fanno riferimento. Questi ultimi sono indubbiamente molto inclusivi, dato che l'insieme delle entità viventi che non possiedono forme rudimentali di vita mentale comprende, nel senso più vasto, tutte le forme di vita non senziente presenti in natura. Al valore della vita non senziente è dedicato il paragrafo conclusivo di questo capitolo, ma vorrei anticipare che, complessivamente, le proposte che cercano di attribuire valore intrinseco ad un insieme di entità la cui forma di vita, per molti aspetti, appare incommensurabile, sembrano trascurare un fatto che si mostra invece come fenomenologicamente rilevante, ovvero che la capacità di esprimere una forma di esperienza cosciente non è una proprietà qualsiasi tra le altre nel mondo e che questo fatto *si impone* come moralmente significativo.

Per quanto riguarda invece i criteri di ordine mentale, le proposte formulate da Peter Singer e Tom Regan rappresentano due esempi paradigmatici che è necessario prendere in esame. In entrambi i casi tuttavia, una interpretazione non incontrovertibile di ciò che costituisce la caratteristica mentale saliente mi sembra condurre ad esiti insoddisfacenti.¹⁰

¹⁰ Per le rispettive proposte cfr. soprattutto: P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, trad. it., *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989 e T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1983, trad. it., *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990.

Consideriamo per primo il criterio proposto da Singer. Nella prospettiva utilitarista sostenuta dall'autore, il criterio della considerazione morale è la *capacità di avere interessi*: questa capacità, indipendentemente dalla appartenenza ad una specifica forma di vita, garantisce secondo Singer un principio *minimale* di uguaglianza, ovvero un diritto a vedere considerati nel calcolo generale dell'utilità i propri interessi particolari. La capacità di avere interessi è un criterio più raffinato della capacità di provare piacere e dolore, criterio dell'utilitarismo classico, dal momento che consente di includere nel calcolo del bene complessivo l'insieme delle preferenze di ciascun individuo e non semplicemente il suo benessere. In questa prospettiva, i nostri obblighi morali discendono interamente dall'esito della somma delle preferenze individuali, non da ragioni di giustizia, e la scelta morale più adeguata è sempre quella che produce le conseguenze migliori, in termini di benessere, felicità o soddisfazione delle preferenze, per l'insieme di tutti coloro che hanno interessi.

Il criterio dell'avere interessi, in questa prospettiva, si accompagna necessariamente ad una condizione ulteriore, la capacità di provare piacere e dolore: questa capacità è infatti un *prerequisito per avere interessi*, una condizione che deve essere sempre soddisfatta affinché la nozione di *interesse* possa avere un significato morale:

Se un essere soffre, non può esserci giustificazione morale per rifiutare di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di uguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere – nella misura in cui confronti di tal genere possono essere fatti. Se un essere non è capace di provare dolore, o di avere esperienza di piacere o felicità, non c'è nulla da prendere in considerazione. Ecco perché il limite della sensibilità (usando questo termine come un'utile, anche se non del tutto precisa, abbreviazione per la capacità di provare dolore o di avere esperienza di piacere o felicità) è il solo confine difendibile per il tener conto degli interessi altrui. Tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, quali l'intelligenza o la razionalità, sarebbe arbitrario.¹¹

La nozione di *interesse*, separata da quella di *essere senziente*, non può dunque costituire secondo Singer un criterio adeguato. In realtà, vi è materia di discussione già riguardo a questa assunzione: si potrebbe sostenere infatti, che qualsiasi entità ed organismo vivente, animale o vegetale, costituisce un centro di vita teleologico che ha un *interesse* a continuare a vivere, a sviluppare le proprie potenzialità, a mantenere un

¹¹ P. Singer, *Practical Ethics*, cit., trad. it., p. 58.

insieme di condizioni che ne garantiscano il benessere, l'autoconservazione e la funzionalità complessiva.¹²

Nella prospettiva di Singer, la nozione cruciale è dunque quella di *essere senziente*, dal momento che soltanto un essere senziente può esperire il danno, la limitazione e la sofferenza causati dalla frustrazione dei suoi interessi. Di fronte a entità capaci di soffrire, dobbiamo tenere conto di questa sofferenza. Tuttavia, come Singer stesso ammette, il principio della uguale considerazione degli interessi delle creature senzienti non è di aiuto in tutti i casi in cui dobbiamo *comparare* la sofferenza di entità differenti: il principio segnala la necessità di una considerazione morale *prima facie* ma non è in grado di determinare con esattezza e in tutte le circostanze se gli interessi di alcune entità contano più di altri dal punto di vista morale. In alcuni casi, secondo Singer, la sofferenza di un animale può essere superiore a quella di un essere umano posto in condizioni analoghe, dal momento che l'incapacità di un essere meramente senziente a circoscrivere la paura o l'ansia e a ritenere, per esempio, un pericolo di morte una interazione con creature pacifiche può generare una sofferenza superiore a quella di una creatura capace di piena razionalità. Nella maggioranza dei casi comunque, sebbene la comparazione del dolore tra specie differenti ed individui differenti richieda una estrema cautela, e sebbene Singer assuma che dolori della stessa intensità sono sempre cattivi nella stessa misura, ad una maggiore capacità di esperire consapevolmente sembra accompagnarsi una maggiore possibilità di sofferenza: il criterio che conta moralmente è dunque quello della capacità senziente e questo criterio determinerà anche, nella maggioranza dei casi, una priorità nella considerazione degli interessi delle entità che possiedono in misura maggiore questa capacità.

A questo punto tuttavia, Singer introduce una distinzione rilevante: da un lato assume che tutte le entità senzienti dovrebbero vedere considerati i propri interessi nel calcolo della utilità generale, dall'altro assume che soltanto le entità *auto-coscienti*, e non quelle meramente senzienti, debbano vedere riconosciuto pienamente il diritto alla vita. Gli interessi delle prime entità quindi, si riducono alla non sofferenza, mentre alle seconde deve

¹² Questa è la critica che dalla prospettiva dell'etica ambientale è stata infatti rivolta a Singer. Cfr. ad esempio, P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 63, H. Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, pp. 98-101 e Id., *Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account*, in D. Jamieson, ed., *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999. Sul *bene naturale* delle entità viventi, interpretato in senso finalistico come tensione verso il compimento delle potenzialità di ciascuna forma di vita, cfr. anche P. Foot, *Natural Goodness*, cit., trad. it., cap. 2.

essere garantito anche il riconoscimento di altri interessi rilevanti, interessi che soltanto le entità autocoscienti, secondo Singer, possono esprimere. In particolare, soltanto a queste entità può essere riconosciuto il diritto a continuare la propria esistenza. La vita di una creatura autocosciente ha dunque più valore della vita di una creatura meramente senziente, dato che comprende possibilità e capacità di pensiero, desideri e aspettative future che all'altra sono precluse. In particolare, soltanto le creature autocoscienti, in questa prospettiva, hanno il desiderio di *continuare* a vivere la propria esistenza, ovvero hanno la capacità di proiettare nel futuro la propria esistenza individuale.

La tesi che esseri autocoscienti abbiano diritto a una priorità di considerazione è compatibile con il principio dell'eguale considerazione degli interessi, se con ciò si vuole dire che qualcosa che accade a un essere autocosciente può provocargli una maggiore sofferenza (o una maggiore felicità, se del caso) di quella che provocherebbe a un essere non autocosciente. La causa di ciò può risiedere nel fatto che la creatura autocosciente ha una maggiore consapevolezza di ciò che sta accadendo, può inserire l'evento in un quadro complessivo che abbraccia un periodo di tempo più lungo.¹³

Il passaggio dal valore della vita senziente a quello superiore della vita autocosciente potrebbe sembrare soltanto l'esito della constatazione che vi sono gerarchie di valore che non possiamo eliminare. In realtà, quello che si ottiene se assumiamo la correttezza di questo passaggio nei termini proposti da Singer è l'introduzione di un *nuovo criterio*, quello dell'*autocoscienza*, accanto a quello dell'essere meramente senzienti o coscienti.

Credo che vi siano buone ragioni per rifiutare l'introduzione di questo secondo criterio e delle sue implicazioni. In primo luogo, il criterio della capacità senziente può ugualmente rendere ragione del fatto che vi sono gerarchie di valore che non possono essere eliminate. Il criterio dell'autocoscienza si rende necessario soltanto se riteniamo con Singer che individui che non possiedono la capacità dell'autocoscienza siano semplici contenitori di piacere o di sofferenza che si possono sostituire con altri individui senza che, in una prospettiva utilitarista, la somma dell'utilità totale venga compromessa. È questa infatti la concezione espressa dal filosofo australiano riguardo alle entità meramente senzienti:

Gli esseri autocoscienti e razionali sono individui che vivono la loro vita, non semplici ricettacoli di una certa quantità di felicità. Gli esseri coscienti, ma non

¹³ Singer, *Practical Ethics*, cit., trad. it., p. 71.

dotati di autocoscienza, d'altra parte, possono essere considerati in modo appropriato come ricettacoli di esperienze di piacere e pena piuttosto che individui capaci di una loro vita.¹⁴

Secondo Singer, laddove l'esistenza di una entità non raggiunge la soglia dell'autocoscienza ma soltanto quella della coscienza, vi è un obbligo morale di includere gli interessi di quell'entità nel calcolo generale dell'utilità ma non di attribuire a quell'essere un interesse a continuare la propria esistenza e dunque un diritto alla vita. A questo proposito, secondo Singer, la vita delle creature meramente senzienti è del tutto *sostituibile* e la sua perdita può essere compensata dalla nascita di un individuo simile.

Il criterio dell'autocoscienza conduce quindi a conseguenze radicali: ad un insieme molto ampio di entità viventi è accordato uno status morale limitato al solo diritto di non patire sofferenze che non comportino un saldo negativo per l'utilità generale di tutti gli aventi diritto alla considerazione degli interessi. L'utilitarismo comporta l'indubbio merito di rendere possibile l'inclusione di creature molto differenti nel novero delle entità che possiedono uno statuto morale minimale, al prezzo tuttavia di rendere sacrificabile gli interessi e le preferenze di ciascuna entità sull'altare dell'utilità generale e di considerare gli interessi di alcuni individui in modo puramente aggregativo. Peraltro infatti, sebbene le premesse siano egualitarie e tutti gli interessi, indipendentemente dall'entità che li esprime, debbano contare, alla fine del calcolo l'esito sarà sempre quello di conferire un trattamento differenziato alle entità in grado di esprimere un numero maggiore di interessi, capacità e preferenze, tipicamente in virtù della capacità di soddisfare un qualche criterio ulteriore. Di fatto, uno standard minimale come quello della considerazione degli interessi non riesce a garantire alla maggior parte delle entità coinvolte nel calcolo dell'utilità nemmeno il diritto a vedere riconosciuta alla propria esistenza una esistenza *individuale* preferibile alla non esistenza. Sembra del tutto arbitrario inoltre, sostenere che l'unico interesse di una creatura senziente sia quello di evitare il dolore: se a ciascuna forma di vita inerisce un "bene naturale", ovvero una condizione di tensione finalistica verso il raggiungimento delle capacità e delle potenzialità della propria forma di vita, l'insieme delle condizioni che determinano il benessere e la felicità di ciascuna entità sembra comprendere molto più del solo istinto o desiderio di evitare il dolore.

Ad ogni modo, ai fini della nostra discussione, il punto cruciale è la scelta del *criterio* di individuazione dei portatori di valore o degli aventi diritto ad

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

una piena considerazione morale. Vediamo allora con più precisione per quali motivi il *criterio dell'autocoscienza*, indipendentemente dalla teoria normativa di riferimento, non si può ritenere un criterio adeguato.

In primo luogo, l'inclusività del criterio è troppo limitata per garantire un riconoscimento morale ad entità che si mostrano in grado di esprimere un punto di vista fenomenologico e verso le quali siamo propensi a manifestare un riconoscimento morale immediato. Di fatto, l'autocoscienza, se intesa come una capacità funzionale e cognitiva di alto livello che comprende la capacità di usare un linguaggio verbale, la capacità di riferire il contenuto dei propri stati mentali e la capacità di avere un senso di sé come individualità perdurante nel tempo, sembra appannaggio della specie umana e di poche altre specie di mammiferi superiori.

Ma non vi è alcun argomento decisivo per ritenere che in assenza di questa capacità di automonitoraggio e riferibilità dei propri stati mentali non vi sia una soggettività capace di esperire la propria esistenza come una esistenza *individuale* differenziata dall'esistenza delle altre entità. L'immagine della coscienza come fascio di percezioni cui non inerisce alcun soggetto unitario e alcuna possibilità di esperire la continuità e l'unitarietà della propria esistenza individuale è ben rappresentata in filosofia della mente, anche in riferimento agli individui umani, ma è una assunzione molto controversa che richiede argomenti ulteriori a sostegno della sua plausibilità. Soltanto assumendo che la coscienza non abbia alcuna consistenza ontologica e si risolva in una successione temporale di percezioni sembra essere richiesto un ulteriore criterio di ordine superiore per garantire unitarietà all'esperienza soggettiva e per postulare un referente delle attribuzioni di stati mentali, ovvero un soggetto unitario cui ineriscono gli stati mentali che riteniamo possano essere attribuiti ad una certa entità. Ma non vi è ragione per non ritenere che questa funzione di aggregazione delle percezioni sensoriali e di referente delle diverse attività mentali non possa essere attribuita alla coscienza stessa: non sembra infatti necessario, per considerare se stessi come individui autonomi e distinti collocati in uno spazio fisico, avere capacità linguistiche, saper utilizzare il pronome "io" o riconoscere sé stessi in uno specchio nel contesto di qualche esperimento. Anche dal punto di vista dell'etologia cognitiva, ovvero rispetto allo studio della vita animale in condizioni di piena naturalità, Griffin rileva che

Se ammettiamo che alcuni animali sono capaci di coscienza percettiva, dobbiamo poi considerare quale gamma di oggetti ed eventi possano consciamente percepire. A meno che tale gamma non sia estremamente ridotta, il corpo e le

azioni stesse dell'animale devono rientrare nell'ambito della sua coscienza percettiva. [...] Ma coloro che ritengono che l'autoconsapevolezza sia un attributo esclusivamente umano spesso tornano a insistere che, sebbene gli animali possano essere percettivamente coscienti dei propri corpi, non possono tuttavia formulare pensieri come "Sono *io* che corro, che mi arrampico su quest'albero, che caccio quella falena". Tuttavia, quando un animale percepisce coscientemente il correre, l'arrampicarsi, o il cacciare una falena di un altro animale, deve anche essere consapevole di chi stia compiendo queste azioni. E se l'animale è percettivamente cosciente del proprio corpo, è difficile escludere che, analogamente, riconosca di essere lui, proprio lui, a correre, arrampicarsi o cacciare. Se ammettiamo che gli animali sono capaci di consapevolezza percettiva, negare loro qualche livello di autoconsapevolezza sembra una restrizione arbitraria e ingiustificata.¹⁵

Peraltro, sembra che la non attribuzione di piena soggettività e percezione di sé agli animali non umani trovi origine anche da una confusione concettuale tra le nozioni di *autocoscienza* (o *consapevolezza* o *introspezione*) e *coscienza*. Come vedremo al successivo paragrafo 2.3, una comprensione più adeguata di questi concetti può ridefinire in modo significativo l'estensione di ciascuna nozione.

Numerosi studi empirici inoltre, hanno dimostrato la compatibilità di forme di pensiero razionale negli animali non umani anche in assenza di linguaggio: non è una condizione necessaria per l'attribuzione di interessi, desideri e aspettative, oltre che di intenzionalità e capacità di azione razionale, che il contenuto di questi stati mentali debba venire espresso per mezzo di atteggiamenti proposizionali.¹⁶ Un contenuto di natura non concettuale può *rappresentare* sia l'informazione proveniente dal mondo esterno quanto il contenuto degli stati mentali interni: sembra del tutto plausibile, ad esempio, che il contenuto di una emozione, sia negli individui umani che in quelli non umani, debba essere interamente di natura *non concettuale*, sebbene soltanto creature in grado di rappresentare verbalmente i propri contenuti mentali possano ulteriormente produrre un pensiero o un giudizio di secondo ordine relativo alla propria esperienza fenomenologica.¹⁷

¹⁵ D. Griffin, *Animal Minds*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, trad. it., *Menti animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 319-20.

¹⁶ Su questo tema cfr. J.L. Bermúdez, *Thinking without Words*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁷ Sul pensiero animale e l'attribuzione di una capacità concettuale di natura non verbale cfr. C. Allen, *Animal Concepts Revisited: The Use of Self-Monitoring as an Empirical Approach*, «Erkenntnis», 51, (1999), pp. 33-40 e Id., *Animal Pain*, «Noûs», 38, 4, (2004), pp. 617-643.

In questa prospettiva, le analogie e le differenze significative tra le specie non sono quelle basate sulle caratteristiche di alto livello possedute da un numero complessivamente ridotto di entità, come l'autocoscienza e le capacità verbali, ma quelle a livello percettivo-fenomenologico: ovvero i modi nei quali l'esperienza cosciente prende forma in entità differenti e dà origine, sia a livello di specie che rispetto alle singole entità viventi, al punto di vista soggettivo peculiare e irriducibile di ogni creatura vivente e della specie cui appartiene.

Se assumiamo dunque il criterio dell'autocoscienza otterremo l'esito che una proprietà di alto livello posseduta tipicamente dagli individui umani, e, in forma analogica e in misura significativamente minore da alcune specie di animali non umani, consente il pieno riconoscimento morale soltanto alle persone e ad alcune specie di mammiferi superiori.

Come vedremo al successivo paragrafo 2.3, credo vi siano ragioni per sostenere che una proprietà diffusa e altamente interspecifica come la coscienza possa rendere conto del fatto che un numero assai più ampio di entità viventi suscitano atteggiamenti di cura e benevolenza negli agenti morali: questa evidenza fenomenologica segnala che i portatori di valore non sono le entità che possiedono capacità di pensiero concettuale di natura verbale e proposizionale e di riferibilità dei propri stati interiori ma le entità capaci di esprimere una soggettività cosciente. Ma procediamo valutando la seconda proposta in merito ai criteri di ordine mentale.

Il criterio che dobbiamo considerare è quello proposto da Tom Regan all'interno di una teoria dei diritti - dei diritti morali fondamentali - che è possibile ascrivere ai portatori di valore, ovvero alle entità che possono avanzare una pretesa valida a ricevere un trattamento rispettoso. Tra gli obiettivi dell'autore vi è l'intento di superare la prospettiva utilitarista e di ricercare un fondamento per la considerazione morale degli animali non umani che possa evitare il sacrificio di esistenze individuali in ragione di un interesse collettivo. Regan postula quindi l'esistenza di un valore *intrinseco* o valore *inerente*, nella terminologia dell'autore, in virtù del quale le entità portatrici non possono essere trattate strumentalmente e derivano un diritto morale ad essere trattate come fini in sé.¹⁸

Il criterio proposto da Regan, in questa prospettiva, ha infatti il preciso intento di evitare i limiti del criterio della considerazione degli interessi, un criterio meramente aggregativo per il quale, come abbiamo visto, l'unico interesse effettivamente attribuito agli individui senzienti è quello

¹⁸ Il valore *intrinseco*, nella prospettiva di Regan, non è un valore oggettivamente presente ma un postulato teorico della ragione pratica.

di evitare la sofferenza e in virtù del quale non è possibile derivare alcun diritto alla continuazione di ciascuna esistenza individuale.

Ai fini della nostra discussione, è importante valutare le conseguenze che discendono dalla scelta del criterio dei portatori di valore. A questo proposito, per quanto riguarda la presenza della *coscienza* e dell'*autocoscienza* quali requisiti necessari per la considerazione morale, il criterio di Regan sembra comportare una difficoltà analoga a quella originata dalla proposta di Singer. Sebbene infatti tra gli obiettivi di Regan vi sia il superamento della prospettiva utilitarista delineata dal filosofo australiano, per la quale gli individui coscienti sono meri fasci di sensazioni, condizione che preclude loro la considerazione di interessi ulteriori oltre all'evitare la sofferenza, il criterio per ricevere un pieno riconoscimento morale richiede anche per Regan la presenza dell'*autocoscienza*. In questa prospettiva, il criterio proposto per giustificare l'attribuzione di valore intrinseco e per la piena considerazione morale è l'essere "soggetto di una vita". Di fatto, affinché un individuo possa essere considerato "soggetto di una vita":

[...] non basta né che sia un essere vivente, né che sia semplicemente un essere cosciente; [...] gli individui sono soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e di dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all'azione in vista della gratificazione dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psicofisica nel tempo, e benessere individuale, nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalla loro utilità per altri e dal loro essere oggetto di interesse per chiunque altro. Coloro che soddisfano il criterio del soggetto-di-una-vita possiedono uno specifico tipo di valore - il valore inerente - e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli.¹⁹

La scelta di questo criterio deriva da una serie di considerazioni importanti. In primo luogo, Regan mostra di essere ben consapevole del fatto che maggiore è l'inclusività del criterio, ovvero la capacità di individuare una caratteristica comune ai portatori che sia presente nella stessa misura in ciascun individuo e in un numero rilevante di entità differenti, minore sembra essere la rilevanza morale del criterio. E infatti a questo proposito Regan esclude che un criterio efficace possa essere quello dell'*essere una entità vivente*: non appare semplice giustificare la necessità di manifestare un rispetto e una considerazione morale ad entità come, poniamo, ciascun singolo filo d'erba o ad una cellula tumorale. L'essere in vita è certamente

¹⁹ Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., trad. it., pp. 331-32.

una proprietà comune a moltissime entità, ma sembra evidente che per ovviare al fatto che non ci sembra adeguato riservare lo stesso trattamento a tutte le entità viventi dobbiamo introdurre un qualche criterio ulteriore per distinguere le entità moralmente rilevanti da quelle che non lo sono o ammettere che il criterio del rispetto per la vita possa definire un qualche ordine gerarchico tra le entità viventi.²⁰

Un criterio moralmente significativo dunque, deve stabilire un qualche confine tra chi possiede dei diritti morali fondamentali e chi non li possiede, sebbene questa separazione non stabilisca che chi non possiede diritti morali può ricevere un qualunque trattamento o subire un danno ingiustificato. Regan propone quindi un criterio che definisce in modo netto i confini della rilevanza morale e che attribuisce alle entità individuate un uguale diritto ad essere trattate con rispetto: il criterio del soggetto-di-una-vita esprime infatti una caratteristica comune e indeclinabile, ovvero una condizione che, quando è presente, è presente *nella stessa misura* in tutti i suoi portatori e richiede di riservare a ciascuno una uguale considerazione morale. Gli individui che sono soggetti di una vita non lo sono in virtù del maggiore o minore possesso di certe caratteristiche o capacità ma esprimono tutti in eguale misura il medesimo valore intrinseco.²¹

Indubbiamente, individuare una proprietà *comune e indeclinabile* all'interno della classe dei suoi portatori quale criterio per l'attribuzione di valore intrinseco sembra essere un risultato significativo dal punto di vista morale, dal momento che consente di derivare un principio egualitario di rispetto che non ammette disparità ed eccezioni nel trattamento degli individui al quale può venire attribuito quel valore. Purtroppo però, la proposta di Regan sembra comportare alcune serie difficoltà.

In primo luogo, tracciare un confine netto tra coloro che sono soggetti di una vita e coloro che non lo sono non sembra una possibilità effettiva: non abbiamo nessuna indicazione empirica che possa autorizzare a concludere che le capacità associate da Regan all'essere soggetti di una vita non siano *una questione di grado*: stabilire una soglia oltre la quale compaiono

²⁰ In realtà, l'obiezione al criterio del rispetto per la vita, per la quale è insensato attribuire ad ogni entità vivente lo stesso rispetto morale, non sembra colpire nel segno se assumiamo la prospettiva del realismo assiologico: la natura stessa manifesta un *ordine assiologico* intrinseco che non determina e non esige l'uguale trattamento morale di tutte le entità viventi e che non richiede agli agenti morali di stabilire criteri a priori per la determinazione degli appartenenti alla comunità morale. Il *bene naturale* di ciascuna specie e di ciascuna entità manifesta la collocazione dei viventi nell'ordine assiologico della natura, un ordine che gli agenti morali devono *riconoscere* e non produrre o stabilire in relazione a qualche criterio.

²¹ Cfr. *Ibidem*, cap. 7.

improvvisamente entità con le capacità salienti individuate e immaginare che prima di essa non vi siano creature che possiedono in forma meno complessa le medesime capacità sembra del tutto arbitrario: il criterio non è in grado di separare in modo netto i soggetti di una vita dalle entità che non lo sono e non autorizza a ritenere che al di là della soglia individuata non vi sia alcuna forma di esistenza individuale capace di esprimere una soggettività cosciente. Ed un criterio che si rivela impreciso o inefficace nell'individuazione delle entità che siamo interessati a riconoscere non può che apparire arbitrario o ingiustificato.

Di fatto, il confine tracciato da Regan, che individua i soggetti di una vita nei mammiferi con almeno un anno di età, non sembra rendere ragione della complessità della vita mentale di entità viventi escluse dal criterio proposto dal pieno riconoscimento morale. Il criterio dei soggetti di una vita esprime infatti la difficoltà che abbiamo menzionato all'inizio della nostra discussione: per arrivare a stabilire criteri di portata assoluta, ovvero indeclinabili rispetto ai portatori di valore che individuano, dobbiamo necessariamente limitare in modo considerevole l'estensione della classe delle entità alle quali il criterio prescelto può venire associato, con il pericolo che un numero consistente di creature alle quali sembra invece plausibile attribuire un riconoscimento morale rimangano escluse.²²

Inoltre, l'impossibilità di stabilire una gerarchia tra i portatori di valore intrinseco, dal momento che l'essere soggetti di una vita è una proprietà del tipo tutto-o-niente, può condurre a conseguenze pratiche implausibili: posta di fronte ad un dilemma morale come quello della scialuppa di salvataggio, che chiede di compiere una scelta inevitabile ed irreversibile tra vite differenti, la teoria del valore intrinseco proposta da Regan è costretta infatti ad ammettere che i portatori di valore possono ricevere un

²² Regan è consapevole di questa difficoltà ed ammette che il criterio proposto potrebbe rappresentare una condizione *sufficiente* ma non *necessaria* per il possesso di valore intrinseco. In uno scritto più recente infatti, Regan modifica in direzione di un ampliamento del confine della rilevanza morale le condizioni per l'identificazione dei soggetti di una vita, includendo le somiglianze strutturali, anatomiche, fisiologiche, evolutive e comportamentali tra gli animali umani e non umani (al prezzo, tuttavia, di rendere ancora più indeterminato e vago il criterio di individuazione) e sembra assumere che complessivamente i caratteri rilevanti siano quelli assimilabili all'essere creature *coscienti* piuttosto che *autocoscienti*: "Esattamente come noi, questi animali sono nel mondo, sono consapevoli del mondo e sono consapevoli di quanto succede loro. Ed esattamente come noi, quanto succede a questi animali importa loro, indipendentemente dal fatto che ciò importi o meno ad altri". Cfr. T. Regan, *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, trad. it., *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 2005, p. 100.

trattamento differenziato nonostante il valore di cui sono portatori sia sempre presente nella medesima misura.²³

Di fatto, il tentativo di Regan di elaborare una teoria dei diritti animali non può estendersi oltre la richiesta che tutti i portatori di valore siano trattati con rispetto, ovvero non può andare oltre il conferimento ai portatori del diritto morale di venire trattati rispettosamente e del diritto *prima facie* di non essere danneggiati.

Gli individui dotati di valore inerente possiedono in ugual misura il diritto di essere trattati con rispetto. Secondo la teoria dei diritti, chi disattenda o ignori questo diritto non è mai giustificato. Nei nostri rapporti morali con agenti o pazienti morali, noi li dobbiamo sempre trattare con il rispetto che è loro dovuto come esseri dotati di valore inerente. Questo è il precetto fondamentale della teoria dei diritti.²⁴

Rispetto alla prospettiva utilitarista, la teoria dei diritti e il criterio dei soggetti di una vita possono rappresentare un progresso per quanto riguarda il trattamento *individuale* delle entità che avanzano la pretesa ad una considerazione morale: nella prospettiva della teoria dei diritti, gli animali individuati dal criterio possiedono al pari degli umani alcuni diritti fondamentali, tra i quali, in primo luogo, il diritto a ricevere un trattamento rispettoso del valore che inerisce a *ciascun* soggetto di una vita. Il conferimento del valore intrinseco vieta, in questa prospettiva, di considerare gli individui meri ricettacoli di piacere o preferenze e di giustificare un danno o un trattamento lesivo del valore individuale in base alle conseguenze aggregative che si potrebbero ottenere. Tuttavia, se consideriamo l'inclusività e la portata del criterio proposto, la prospettiva della teoria dei diritti non determina un allargamento dei confini della rilevanza morale: nella prospettiva di Regan la soglia del riconoscimento morale *individuale* rimane l'autocoscienza e dunque, rispetto alla possibilità di ricevere un pieno riconoscimento morale, affermare che gli individui senzienti sono meri ricettacoli di piacere o che gli individui che non sono soggetti di una vita non possiedono valore intrinseco non sembra comportare particolari differenze. In entrambi i casi, gli individui che non manifestano autocoscienza non ottengono un pieno riconoscimento morale: in un caso non vedono riconosciuto il diritto a continuare la propria esistenza individuale, ma soltanto quello a non soffrire, nell'altro, in quanto

²³ Cfr. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 435-38.

²⁴ *Ibidem*, pp. 385-86.

privi di valore intrinseco, non sono titolari di alcun diritto e rimane aperto il problema del loro trattamento morale.²⁵

Possiamo osservare a questo punto che nella prospettiva del realismo assiologico il riconoscimento morale dei portatori di valore può essere conseguito ad un prezzo minore e senza sacrificare una intuizione morale comune, ovvero riconoscendo che la proprietà del valore è presente *in misura differente* nei suoi portatori: tuttavia, dal momento che a ciascun portatore inerisce la proprietà del valore, ovvero la medesima proprietà è istanziata o esemplificata nei diversi portatori, un rispetto e un diritto *prima facie* a non subire un danno o una privazione è sempre dovuto in presenza di quella proprietà, qualunque sia la misura della sua presenza e dunque a tutte le entità in cui è presente un qualche grado di valore. Obblighi morali *ulteriori e differenziati* originano sia dalla misura della presenza del valore sia dalla specifica forma di vita cui appartiene ciascun portatore. Rispetto alla prima condizione, un valore riconosciuto in misura maggiore può richiedere un trattamento che rispetti l'effettiva proporzione di quella presenza. Rispetto alla seconda condizione, poiché a ciascuna classe di portatori inerisce un differente *bene naturale*, appare pienamente giustificabile che tipi diversi di entità possano esigere obbligazioni morali differenti e ulteriori.

Il realismo assiologico può dunque rendere ragione sia dell'intuizione ordinaria che nel mondo si manifestano ineliminabili gerarchie di valore, sia dell'intuizione complementare che vi è qualcosa che accomuna e rende uguali le entità che possiedono valore, sia, infine, del fatto che oltre alle proprietà del valore è presente nel mondo un *bene naturale* che appartiene a ciascuna specie e che richiede di essere preso in considerazione ogni volta che siamo chiamati a compiere una scelta morale. A differenza di quanto sostenuto dagli autori che abbiamo considerato, nella prospettiva del realismo assiologico l'appartenenza di specie e le condizioni naturali in cui gli individui sono posti hanno un significato morale: non vi è ragione di ritenere che l'unica proprietà che dobbiamo considerare ai fini della

²⁵ Regan ricorda a questo proposito che la teoria dei diritti pone il criterio dei soggetti di una vita come condizione *sufficiente* e non *necessaria* per il possesso di valore intrinseco e per il riconoscimento di diritti. Dunque, non segue da questa prospettiva che gli individui che non sono soggetti di una vita (tra i quali anche i *casi marginali* e le entità non senzienti del mondo naturale) *debbano* essere privi di diritti morali. Per la teoria dei diritti, quale status morale conferire a queste entità rimane una questione aperta, rispetto alla quale un atteggiamento prudenziale, ovvero un atteggiamento disposto a concedere un trattamento morale ad alcune delle entità il cui status appare controverso e a trattarle *come se* fossero soggetti di una vita, sembra essere la scelta morale più adeguata. Cfr. *Ibidem*, cap. 8.

deliberazione morale sia quella del valore intrinseco, sebbene questa proprietà irriducibile e fondamentale determini i confini della rilevanza morale e la necessità di conferire ai portatori un rispetto e un diritto *prima facie* a non subire danni o privazioni.

Per gli obiettivi della nostra discussione vorrei però rimarcare che il problema maggiore originato dalla prospettiva di Regan consiste nella introduzione di un criterio estremamente selettivo e limitatamente diffuso, quello dell'*autocoscienza*, come condizione necessaria per poter considerare un individuo soggetto di una vita. Regan individua un insieme di capacità mentali che complessivamente, ad eccezione della capacità di pensare a sé come individui perduranti nel tempo e di pensare al futuro, possono essere associate al possesso di una *coscienza* e di una soggettività fenomenologica: non vi è ragione di ritenere che soltanto individui *autocoscienti*, ovvero capaci di originare pensieri di secondo ordine riguardo ai propri stati mentali, possano esperire la propria esistenza come una esistenza *individuale*.

Sembra quindi che il criterio proposto poggia su una confusione concettuale tra due distinte nozioni, quella di *coscienza* e quella di *autocoscienza*: la prima sembra utilizzata in senso riduttivo come sinonimo di mera capacità senziente, alla seconda viene associato un insieme di capacità cognitive molto differenti, delle quali soltanto quelle che abbiamo indicato si possono propriamente ascrivere in modo esclusivo all'*autocoscienza*. L'esito di questo disordine concettuale è che di fatto, assumendo il criterio proposto, un numero rilevante di entità coscienti non sono ritenute in grado di esprimere una individualità e una soggettività fenomenologica e risultano escluse dal pieno riconoscimento morale.

2.3 *Quale coscienza per quali entità*

Nel paragrafo precedente abbiamo indicato come la mancanza di chiarezza in merito a due nozioni cruciali, quella di *coscienza* e quella di *consapevolezza* o *autocoscienza*, conduca ad una discutibile limitazione della portata dei criteri proposti.

Nella prospettiva del realismo assiologico che ho cercato di difendere, il criterio epistemico della risposta emozionale rivela che i portatori di valore sono le entità viventi umane e non umane capaci di esprimere una

soggettività cosciente. Ma cosa comporta il possesso di questa capacità? Cosa significa essere una creatura cosciente? Esiste una coscienza animale? La coscienza che si può attribuire alle entità umane è comparabile alla coscienza degli animali?

Una prima assunzione, per la quale cercherò nel seguito di fornire ragioni, può definire i confini dell'indagine riguardo alla coscienza animale che intendo sostenere: non sembra esservi alcuna ragione di principio per la quale ciò che può essere stabilito in merito alla coscienza umana, ad esclusione della misura della presenza di questa capacità o proprietà, non debba valere anche per la coscienza animale. In altri termini, sia le conclusioni riguardo l'ontologia della coscienza - in che cosa consistono gli eventi fenomenologici - sia quelle riguardo l'epistemologia della coscienza - quali entità sono coscienti - non sembrano richiedere considerazioni differenziate per gli animali non umani. Il problema della spiegazione della coscienza, ovvero la difficoltà nello spiegare l'esistenza di stati mentali qualitativi in termini materiali o funzionali, non differisce se l'entità in cui si manifestano quegli stati è un individuo umano o un animale.

Ma cerchiamo allora di definire qual è il significato del termine *coscienza*. Una preliminare chiarificazione della nozione, è essenziale ai fini della nostra discussione: come abbiamo indicato infatti, è proprio in ragione di una interpretazione controvertibile del termine che i criteri di ordine mentale possono determinare l'esclusione di alcune entità dal novero della considerazione morale.

Ad un primo sguardo, appare evidente che non vi è accordo sul significato del termine. Nell'ambito delle scienze cognitive, alla parola *coscienza* sono associati molteplici significati, ciascuno dei quali rimanda ad una specifica teoria della coscienza, della sua collocazione all'interno dell'ordine naturale e dei criteri di individuazione delle creature coscienti. Tra quelli proposti troviamo infatti significati che denotano capacità differenti: la capacità di reagire selettivamente agli stimoli, o quella di controllare e dirigere il comportamento, o di avere accesso ai propri stati interni, o di monitorare e riferire il contenuto degli stessi, o di esperire le sensazioni di piacere e dolore, o di avere un senso di sé come individui perduranti nel tempo. Alla coscienza sono dunque tipicamente associate numerose capacità differenti, alcune delle quali, indubbiamente, sembrano appannaggio esclusivo di creature dotate di linguaggio e di un accesso di secondo ordine ai propri stati interiori.²⁶ In filosofia della mente, è

²⁶ Per una rassegna dei differenti significati e per una introduzione al problema filosofico della coscienza cfr. R. Van Gulick, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

consolidato attribuire alla nozione di coscienza anche il riferimento ad uno specifico *carattere qualitativo, soggettivo o fenomenologico* degli eventi coscienti: il celeberrimo articolo di Thomas Nagel ha infatti posto in evidenza una caratteristica saliente degli stati coscienti, ovvero il *modo di sembrare, l'effetto che fa*, per il soggetto fenomenologico, l'essere in quello stato e l'essere la particolare creatura che istanzia quello stato.²⁷

Ed è proprio a questo criterio interno di natura soggettiva che occorre rivolgere attenzione ai fini della nostra discussione: se la coscienza è una caratteristica comune ad umani e non umani, sembra che la capacità di esperire *l'effetto che fa* essere una entità individuale sia il tipo di caratteristica o proprietà della coscienza che possiamo realmente condividere con entità molto differenti.

Di fatto, stati coscienti o stati qualitativi, sembrano accompagnare negli individui umani ogni capacità cognitiva, indipendentemente dalla sua complessità, e sembra ragionevole immaginare che anche negli individui non umani un carattere qualitativo accompagni gli stati percettivi, sensoriali e cognitivi e, in modo paradigmatico, le esperienze sensoriali di dolore e di piacere e la vasta gamma delle emozioni. Naturalmente, l'esperienza qualitativa non esaurisce l'ambito dei fenomeni mentali: molteplici funzioni e meccanismi cognitivi assolvono a differenti compiti e capacità in ordine alla percezione di stimoli sensoriali, al controllo del comportamento, all'integrazione e coordinazione di informazioni provenienti da sorgenti diverse, alla direzione dell'attenzione e, negli individui umani, alla verbalizzazione degli stati interni. Questi aspetti della vita mentale, pur essendo frequentemente accompagnati da esperienze coscienti soggettive, riguardano la struttura ed i processi *oggettivi* di una entità biologica, rispetto ai quali indubbiamente le scienze cognitive e le neuroscienze hanno prodotto spiegazioni significative. Nessuna di queste spiegazioni tuttavia, sembra in grado di chiarire *per quale motivo e in che modo* stati, processi e funzioni di un sistema cognitivo sono accompagnati da proprietà fenomeniche. La spiegazione del carattere *soggettivo* dell'esperienza cosciente, ovvero del suo inerire al *punto di vista* di un individuo particolare, sembra configurarsi come un *tipo* differente di problema, in apparenza inaccessibile ai metodi di indagine *oggettivi* delle scienze della mente.

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness/>. Per una più ampia e approfondita ricognizione cfr. W. Seager, *Theories of Consciousness*, New York, Routledge, 1999.

²⁷ Cfr. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, cit., trad. it.

Questa impostazione del problema della coscienza, che ha trovato in Nagel un precursore autorevole, rende necessario tracciare una precisa distinzione tra due nozioni, la nozione di *mente psicologica* e quella di *mente fenomenica*. La prima rappresenta una assunzione teorica delle scienze cognitive e comporta che uno stato mentale svolga l'appropriato ruolo causale nella produzione di un comportamento, nella risposta ad un evento percepito, in un resoconto verbale e in altre funzioni cognitive. La seconda concezione della mente comporta che uno stato abbia carattere fenomenico se presenta una componente qualitativa, se si prova qualcosa nell'essere in quello stato. Entrambe le nozioni sembrano denotare aspetti reali e distinti della mente ma nessuna può essere definita nei termini dell'altra, né candidarsi a rappresentare univocamente l'ambito dei fenomeni mentali.

David Chalmers e Ned Block hanno formulato chiaramente una analoga distinzione in relazione alla stessa nozione di *coscienza*, proponendo di separare la nozione di *coscienza fenomenologica* dalla nozione di *coscienza di accesso* o *consapevolezza*.²⁸ La prima specificazione denota l'insieme degli stati coscienti o qualitativi che ineriscono a ciascun individuo capace di esprimere un punto di vista soggettivo: occorre notare che non vi è una definizione che non sia circolare e l'alternativa più accettabile sembra essere quella di una definizione ostensiva che semplicemente indichi il fenomeno. La nozione di *coscienza di accesso* o *consapevolezza* denota invece un insieme di funzioni cognitive, tipicamente associate alla coscienza o identificate impropriamente con la coscienza, alcune delle quali presenti in tutti i sistemi viventi dotati di un insieme minimale di capacità mentali, altre inerenti esclusivamente a sistemi cognitivi complessi e capaci di linguaggio verbale: l'attenzione, il controllo volontario del comportamento, la capacità introspettiva, l'autocoscienza e la capacità di riferire verbalmente il contenuto dei propri stati mentali.

Sembra possibile ritenere che la sovrapposizione teorica delle nozioni considerate sia indotta dalla co-presenza, nel maggior numero degli eventi mentali, di componenti fenomenologiche e psicologiche. Ad esempio, il termine "dolore" non designa soltanto un insieme di sensazioni che vengono fenomenologicamente esperite come spiacevoli: il termine è connesso anche ad una serie di funzioni psicologiche e comportamenti tipici, ed in primo luogo alle reazioni provocate da un danno all'organismo. La nozione di "percezione" presenta la medesima duplicità: il termine può

²⁸ Cfr. N. Block, *on a Confusion about a Function of Consciousness*, «Behavioral and Brain Sciences», 18, 1995, pp. 227-47, rist. in N. Block, O. Flanagan, G. Güzelde, eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, The MIT Press, 1997 e D. Chalmers, *The Conscious Mind*, cit., trad. it., cap. 1.

denotare i processi e le capacità cognitive coinvolte nel riconoscimento degli stimoli ambientali così come l'esperienza cosciente di ciò che viene percepito. Anche nel caso degli atteggiamenti proposizionali espressi dagli individui capaci di linguaggio e stati mentali di secondo ordine, i cui aspetti salienti sono il contenuto semantico e l'intenzionalità, la componente qualitativa non è assente: si prova qualcosa nell'avere un pensiero, un desiderio, una credenza circa il mondo.

Certamente il legame tra l'attività cognitiva e l'esperienza cosciente non è occasionale ed arbitrario, e per ogni occorrenza di un evento psicologico sembra esservi un corrispondente evento qualitativo. Ad esempio, alla sensazione soggettiva di qualcosa di rosso – evento fenomenologico – si accompagna la percezione di un oggetto rosso, ovvero alcune stimolazioni ambientali hanno luogo e l'informazione viene elaborata nei modi dovuti – evento psicologico -. In generale dunque, sembra ragionevole affermare che all'occorrenza di un evento psicologico P si accompagna un evento fenomenologico del tipo "l'esperienza cosciente soggettiva che si verifica insieme a P". Se, come abbiamo indicato, anche la nozione di coscienza possiede una connotazione fenomenologica ed una psicologica, possiamo allora considerare componenti o funzioni propriamente *psicologiche* della coscienza la capacità di controllare movimenti e disposizioni ad agire, ovvero di dirigere il comportamento, e, negli individui capaci di linguaggio, la capacità introspettiva e la possibilità di riportare verbalmente il contenuto dei propri stati mentali. In generale dunque, la controparte *psicologica* della coscienza corrisponde alla *consapevolezza*, ovvero alla capacità di accedere ad un qualche tipo di informazione ed al farne uso nel dirigere il comportamento.²⁹

La distinzione proposta mostra chiaramente che il carattere qualitativo della coscienza, ovvero la coscienza fenomenologica in senso stretto, sembra essere una proprietà comune ad un numero più ampio di entità rispetto alla proprietà denotata dalla nozione di coscienza assunta dagli autori che abbiamo considerato al paragrafo precedente. La capacità di esperire *l'effetto che fa* essere una certa entità individuale non richiede la presenza dell'autocoscienza, della capacità introspettiva, della capacità di riportare verbalmente il contenuto dei propri stati mentali e della capacità di avere consapevolezza del tempo futuro. La capacità di esperienza fenomenologica è una capacità di primo livello indipendente dall'esistenza di capacità cognitive e concettuali di ordine superiore ma che è anche differente dalla capacità meramente senziente o percettiva: non è possibile

²⁹ Cfr. Chalmers, *The Conscious Mind*, cit., trad. it., pp. 25-31.

tracciare confini netti in relazione alla presenza della coscienza fenomenologica ma non sembra irragionevole ritenere che con la probabile esclusione di alcuni invertebrati, e seppure con gradi di presenza molto differenti, questa proprietà accomuni *tutti gli animali non umani*.³⁰

L'interpretazione proposta della nozione di coscienza consente di riformulare con maggiore precisione il problema ontologico posto dall'esistenza dell'esperienza fenomenologica. Abbiamo indicato che nonostante la co-occorrenza delle proprietà psicologiche e fenomeniche, le nozioni implicate rimangono del tutto distinguibili, e che di fatto possiamo coerentemente immaginare la possibilità che un evento psicologico P occorra senza il correlato evento fenomenologico F. Conseguentemente allora, vi sono due distinte spiegazioni che possiamo ricercare: 1) qual è il ruolo e il funzionamento dei processi e dei meccanismi cognitivi e 2) in che modo e per quale motivo ha origine l'esperienza cosciente. Al problema della spiegazione delle funzioni cognitive e psicologiche associate alla coscienza si aggiunge dunque un problema ulteriore, il vero problema della coscienza: per quale motivo e come a quelle funzioni si accompagna l'esperienza cosciente, e in che modo, se assumiamo una prospettiva naturalista, la coscienza origina dai processi fisici che hanno luogo nella materia cerebrale.

Possiamo notare a questo punto che il problema dell'esperienza cosciente sembra presentare una *analogia significativa con il problema del valore*: in via di principio, è possibile pervenire ad una spiegazione delle funzioni e delle capacità associate alla mente e alla coscienza psicologica, e sembra anche possibile che per ciascuna di queste funzioni e capacità si possa arrivare a scoprire un correlato neurale, come attestano i progressi delle neuroscienze. Tuttavia, come nel caso della presenza del valore intrinseco, rimane una *domanda aperta*: dopo che una qualsiasi spiegazione naturalistica della coscienza è stata prodotta, qualcosa sembra mancare, dal momento che possiamo ancora domandarci se il correlato funzionale o neurale che abbiamo individuato è davvero la coscienza.

³⁰ Per misurare l'inclusività di questa proposta riporto una più cauta ricognizione delineata da Colin Allen: "There is broad commonsense agreement that phenomenal consciousness is more likely in mammals and birds than it is in invertebrates, such as insects, crustaceans or molluscs (with the possible exception of some cephalopods), while reptiles, amphibians and fish constitute an enormous grey area". Cfr. C. Allen, "Animal Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/consciousness-animal/>.

È anche possibile formulare alcuni argomenti specifici a favore dell'irriducibilità della coscienza a fatti materiali. In particolare, una prima tipologia di argomenti fa appello alla possibilità logica di creature ipotetiche o sistemi artificiali che pur essendo fisicamente e funzionalmente identici ad un sistema cosciente, e dunque del tutto identici dalla prospettiva esterna della terza persona, mancano totalmente di esperienza cosciente o esperiscono qualità fenomeniche differenti rispetto a quelle che esperisce il sistema fisicamente e funzionalmente analogo. Una seconda tipologia di argomenti fa invece appello all'impossibilità, a partire dalla *conoscenza* dei fatti materiali, di dedurre fatti circa l'esperienza cosciente: per esempio, uno scienziato onnisciente ma incapace di percepire i colori non potrebbe, nonostante la sua completa conoscenza dei processi fisici e cerebrali relativi alla visione cromatica, esperire l'effetto che fa percepire un oggetto colorato.³¹

Complessivamente, questi argomenti cercano di porre in evidenza la presenza di una discontinuità *epistemica* tra i fatti naturali e i fatti relativi alla coscienza e, in virtù di questa apparente discontinuità, assumono che sussista anche una discontinuità *ontologica*: se a fronte di una spiegazione in termini fisici o funzionali qualcosa di saliente riguardo alla coscienza sembra mancare, deve sussistere qualche fatto *differente e ulteriore* che possa rendere ragione della nostra intuizione.

Occorre rilevare ancora una volta la significativa analogia tra gli esiti degli argomenti a favore dell'irriducibilità dell'esperienza cosciente e l'interpretazione dell'*argomento della domanda aperta* in relazione al valore. Anche nel caso dell'esperienza cosciente si possono avanzare ragioni a favore della possibilità che la coscienza possieda uno statuto ontologico *sui generis*: la coscienza sopravviene ai processi fisici, funzionali e cognitivi, ma non sembra riducibile a nessuno di questi

³¹ Versioni della prima tipologia di argomenti, noti come *absent* e *inverted qualia arguments*, sono stati proposti inizialmente da Block e recentemente, tra gli altri, da Chalmers e Bealer. Cfr. N. Block, *Troubles with Functionalism*, in C.W. Savage, ed., *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, rist. in N. Block, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1980; D. Chalmers, *The Conscious Mind*, cit., trad. it., cap. 7 e G. Bealer, *Mental Properties*, «Journal of Philosophy», 91, (1994), pp. 185-208. Per la seconda tipologia di argomenti, cfr. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat*, cit., e F. Jackson, *What Mary Didn't Know*, «The Journal of Philosophy», 83, (1986), pp. 291-95. Per una rassegna dei principali argomenti a favore dell'irriducibilità della coscienza cfr. D. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, in S. Stich, F. Warfield, eds., *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2003.

processi. Da questo punto di vista, le teorie che propongono spiegazioni basate sulla possibilità di stabilire una identità tra i fatti fenomenici e un certo insieme di fatti materiali o funzionali evidenziano i limiti costitutivi dell'approccio naturalistico al problema della coscienza. Se le difficoltà di questi approcci non sono puramente epistemiche e non originano semplicemente dall'inadeguatezza delle teorie disponibili allo stato attuale, sembra del tutto lecito ipotizzare che la coscienza rappresenti una proprietà primitiva e fondamentale, ontologicamente distinta dalle proprietà fisiche. (Il diagramma 2.1 mostra la collocazione della mente fenomenologica nel quadro dei rapporti tra i differenti domini della realtà).

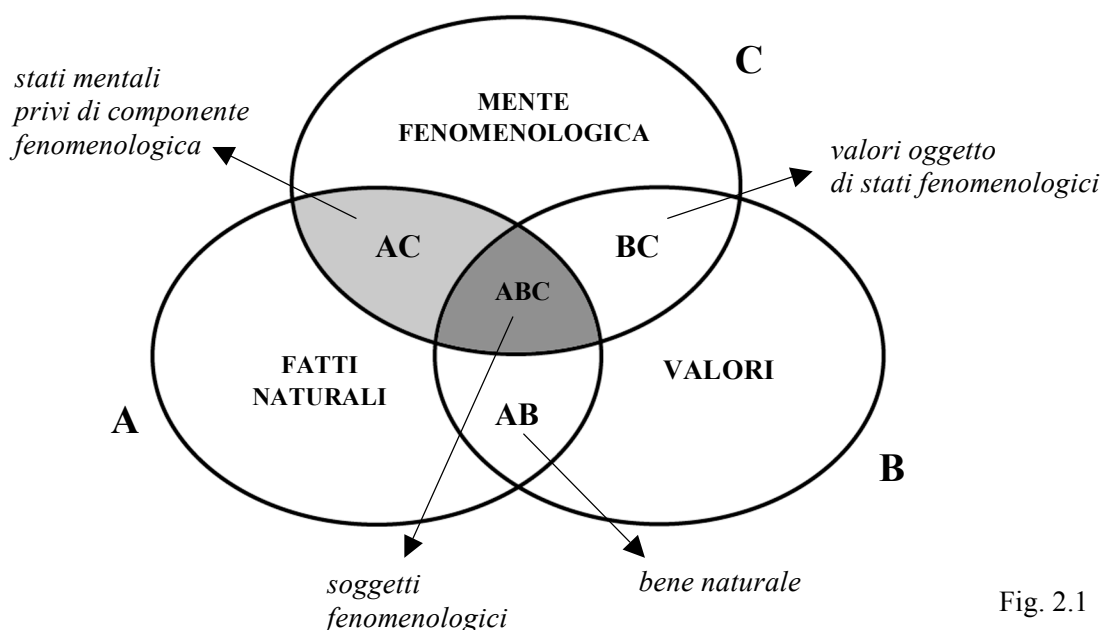


Fig. 2.1

L'insieme **C** comprende la mente fenomenologica, l'insieme **AC** include gli stati mentali privi di componente fenomenologica e la componente cognitiva degli stati mentali che possiedono anche componente fenomenologica, ovvero l'insieme degli stati mentali per i quali è in via di principio possibile una spiegazione in termini naturalistici. L'insieme **ABC** comprende le entità viventi capaci di esprimere una soggettività fenomenologica.

Non sembra esservi alcuna obiezione diretta alla concepibilità e alla possibilità che la mente fenomenologica sia espressione di una proprietà irriducibile, se non l'obiezione che proprietà differenti da quelle istanziate nel mondo fisico sembrano essere proprietà strane o inusuali, di cui non conosciamo le caratteristiche strutturali: ma non vi è ragione di ritenere che

dalla supposta *stranezza* di una proprietà, o dalla nostra impossibilità a conoscerne l'effettiva natura, debba seguire una impossibilità ontologica.

Le obiezioni mosse tradizionalmente alla prospettiva che considera la coscienza una sostanza o una proprietà ontologicamente indipendente dal mondo fisico assumono che se questa prospettiva fosse vera non sarebbe possibile spiegare l'efficacia causale della mente o la possibilità che la coscienza si sia evoluta come una qualsiasi altra capacità delle entità viventi. Ma una replica immediata assume che se la coscienza è una proprietà primitiva e irriducibile potrebbero esservi anche leggi o correlazioni fondamentali che associano le proprietà fenomeniche a quelle fisiche e, se l'evoluzione seleziona proprietà fisiche appropriate, compatibili o sufficientemente complesse, l'esperienza cosciente sarà presente in una certa forma di vita.

Rispetto alla possibilità che abbiamo delineato e allo statuto ontologico dell'esperienza cosciente non sembrano esservi obiezioni di principio al fatto che la coscienza possa manifestarsi negli animali non umani, sebbene tradizionalmente l'idea dell'immaterialità della mente o della coscienza sia stata associata all'idea che le entità non umane non potessero manifestare questa proprietà. Le teorie che si oppongono alla possibilità della coscienza animale non possono fare appello a criteri ontologici, dal momento che non sembra possibile dimostrare che una sostanza o una proprietà di cui si suppone costituita l'esperienza cosciente non possa inerire anche ad entità non umane, e di fatto i criteri e le ragioni che sono stati di volta in volta proposti per rifiutare o confutare la possibilità della coscienza animale fanno capo a criteri di ordine empirico.

Ai fini della nostra argomentazione, possiamo mettere alla prova l'interpretazione proposta della nozione di coscienza e verificare se è possibile avanzare ragioni decisive contro i sostenitori dell'impossibilità della coscienza animale. In questa prospettiva, possiamo considerare la proposta e i criteri formulati da Peter Carruthers, indubbiamente tra gli autori che maggiormente si sono impegnati ad argomentare contro la possibilità della coscienza animale.

Nei suoi primi lavori dedicati al problema della coscienza negli animali Carruthers arriva a sostenere che nessuna forma di vita animale possiede realmente la capacità di esperienza cosciente e che pertanto nessun individuo non umano dovrebbe ricevere considerazione morale.³² Carruthers non nega che animali non umani possiedano una mente e un

³² Cfr. P. Carruthers, *Brute Experience*, «Journal of Philosophy», 86, (1989), pp. 258-69 e Id., *The Animal Issues. Moral Theory in Practice*, New York, Cambridge University Press, 1992.

certo insieme di capacità cognitive complesse, tra le quali include anche credenze e desideri (non-consapevoli), ma nega che negli animali vi sia qualcosa di comparabile all'esperienza cosciente degli individui umani. La ragione per negare agli animali questa capacità è fondata sulla distinzione tra gli stati mentali *coscienti* e *non-coscienti* e sulla analogia tra gli stati *non-coscienti* degli individui umani con quelli degli animali, così come sembra essere attestata dall'osservazione di alcuni comportamenti nell'una e nell'altra categoria di individui. Carruthers elenca a questo proposito una serie di *esperienze non-consce* che occorrono normalmente negli individui umani, come la guida automatica, e una sindrome neurologica originata da un danno alla corteccia cerebrale, la "visione cieca", per la quale i pazienti, pur non avendo alcun tipo di esperienza fenomenologica in relazione ad una porzione del loro campo visivo, sono in grado di identificare correttamente gli oggetti che compaiono nell'area danneggiata. Dal momento che nell'essere in questi stati di esperienza non-cosciente non si prova nulla, non c'è nessun effetto che fa l'avere quegli stati, e dal momento che un numero rilevante di stati come questi, secondo Carruthers, potrebbe occorrere in un sistema cognitivo, vi sarebbero forti indizi per ipotizzare che la supposta coscienza animale non sia altro che un insieme di *esperienze non-consce* di questo tipo.

Non conscious experiences are ones that may help to control behaviour without being felt by the conscious subject. Intuitive as these points are, they are already sufficient to show that it is wrong to identify the question whether a creature has experiences with the question whether there is something that it feels like to be that thing. For there is a class - perhaps a large class - of non-conscious experiences that have no phenomenology. So the fact that a creature has sense-organs, and can be observed to display in its behaviour sensitivity to the salient feature of its surrounding environment, is insufficient to establish that it feels like anything to be that thing. It may be that the experiences of animals are wholly of the non-conscious variety. It is an open question whether there is anything that it feels like to be a bat, or a dog or a monkey. If consciousness is like the turning on of a light, then it may be that their lives are nothing but darkness.³³

Sembra evidente tuttavia, che la nozione e la proprietà che ci interessa chiarire è quella di esperienza *fenomenologica*, ovvero un tipo di esperienza che per definizione comporta la disposizione ad essere esperita da un individuo: le capacità a cui si riferisce Carruthers sembrano invece far capo alla nozione di mente e di coscienza *psicologica* e sembrano potersi risolvere interamente in una descrizione in termini funzionali. Non

³³ *Ibidem*, p. 171.

si tratta propriamente di un tipo di esperienza *non-cosciente* ma di capacità percettive, discriminative e di elaborazione dell'informazione alle quali non si accompagna alcuna forma di coscienza e di consapevolezza. Sembra ragionevole ipotizzare che vi possano essere altre capacità di questa natura, capacità percettive e discriminative automatiche e inconsapevoli che ordinariamente hanno luogo in un sistema cognitivo, delle quali, in assenza di una specifica modificazione o interruzione nel sistema stesso, non rimane alcuna traccia mnemonica e dunque alcuna possibilità di coscienza. Può essere che anche negli animali si manifestino capacità analoghe ma non vi è motivo di ritenere che queste capacità cognitive siano un esempio paradigmatico delle capacità cognitive degli animali né tantomeno di ritenere che qualunque tipo di mente *psicologica* possiedano gli animali non possa essere accompagnata anche da una mente *fenomenologica*.³⁴

Carruthers ha ripreso l'analisi del problema della coscienza animale in anni recenti e, parallelamente all'evoluzione del suo pensiero e allo sviluppo di una teoria dell'esperienza cosciente, ha elaborato un differente argomento contro la possibilità della coscienza animale. La plausibilità di questo ulteriore argomento contro la coscienza animale poggia dunque sulla plausibilità della teoria della coscienza proposta.³⁵

La teoria della coscienza elaborata da Carruthers è una *teoria rappresentazionale di secondo ordine* (o *Higher-Order Theory*): in generale, le teorie di secondo ordine assumono che gli eventi fenomenologici siano riducibili al contenuto degli eventi cognitivi/funzionali a carattere rappresentazionale di ordine superiore (*percezioni, credenze o giudizi* relativi ad uno stato di primo ordine). Gli eventi fenomenologici, in questa prospettiva, sarebbero dunque gli *oggetti* delle rappresentazioni di ordine superiore.³⁶ L'assunto principale di queste

³⁴ Per altre critiche dell'analogia proposta da Carruthers cfr. D. Jamieson, M. Bekoff, *Carruthers on Nonconscious Experience*, «Analysis», 52, (1992), pp. 23-28.

³⁵ Per lo sviluppo di questa prospettiva cfr. P. Carruthers, *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, e Id., *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Per il problema della coscienza animale cfr. soprattutto Id., *Animal Subjectivity*, «Psyche», 4, 3, (1998), <http://psyche.cs.monash.edu.au/v4/psyche-4-03-carruthers.html>, e Id., *Suffering without Subjectivity*, «Philosophical Studies», 2, 121, (2004), pp. 99-125.

³⁶ In anni recenti la nozione di “rappresentazione” ha assunto un ruolo centrale nel dibattito inerente il problema dell'esperienza cosciente. Varie posizioni teoriche propongono di identificare l'esperienza fenomenologica con l'attività rappresentazionale della mente, ovvero con la capacità di alcuni eventi interiori di rappresentare i contenuti di altri eventi mentali e gli oggetti del mondo esterno. In

teorie è che uno stato mentale possiede qualità fenomenologiche se il sistema cognitivo è *consapevole* di esso, ovvero elabora una rappresentazione del contenuto di quello stato. La proposta di Carruthers, in particolare, assume che gli eventi fenomenologici sono tali non perché sono gli oggetti *attuali* di uno stato di ordine superiore ma perché hanno la *disposizione* ad esserlo. L'opzione disposizionale, che non postula l'attivazione concomitante di un giudizio di secondo ordine per ciascuna esperienza fenomenologica, non si espone alla critica di implausibilità e ridondanza cognitiva formulabile per la versione *non-disposizionale* di queste teorie: sembra difficile, in effetti, immaginare che ad ogni istante un sistema cognitivo cosciente istanzi un corrispettivo pensiero di secondo ordine per ciascun contenuto esperienziale e per ogni possibile differenziazione e determinazione qualitativa relativa a quel contenuto.

Secondo la teoria di Carruthers dunque, una esperienza come una sensazione di dolore, ad esempio, possiede una qualità fenomenologica se può originare o acquisire un contenuto di ordine superiore del tipo *esperienza di dolore* o *sto avendo una esperienza di dolore* (accanto ad un contenuto di primo ordine del tipo *dolore*). In questa prospettiva, dal momento che gli animali non umani non possiedono le capacità cognitive e concettuali per originare un pensiero di ordine superiore, ovvero un giudizio o una credenza, non è possibile che le loro esperienze abbiano la disposizione a diventare il contenuto di uno stato di secondo livello. Dunque, le esperienze percettive degli animali, le emozioni e le sensazioni di piacere e dolore non possono mai raggiungere la soglia della

questa prospettiva, essere sistemi cognitivi coscienti significa essere impegnati in qualche tipo di attività rappresentazionale. È possibile definire una classificazione delle teorie rappresentazionali oggetto del dibattito: in particolare, è opportuno distinguere tra teorie rappresentazionali di *primo* e di *secondo ordine*. Per le teorie del *primo ordine*, gli stati qualitativi *sono* stati rappresentazionali e non necessitano di giudizi o rappresentazioni *su* di essi per essere fenomenologicamente esperiti. L'assunzione principale di tali teorie comporta che ogni stato fenomenologico presenti un evento o un oggetto in modo peculiare e che sia possibile identificare gli aspetti qualitativi dell'esperienza con il contenuto informativo degli oggetti e degli eventi rappresentati. Per le teorie del *secondo ordine* invece, è necessaria la presenza di stati cognitivi di ordine superiore per poter affermare la presenza di stati qualitativi: gli stati fenomenologici sono riducibili al contenuto degli stati di ordine superiore. Il dibattito sulle teorie rappresentazionali è vastissimo, per una introduzione al tema cfr., D.J. Chalmers, *The Representational Character of Experience*, in B. Leiter, ed., *The Future of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004 e G. Rocco, ed., *Higher-Order Theories of Consciousness*, Philadelphia, John Benjamins, 2004.

consapevolezza: sono esperienze che hanno luogo nell'oscurità di una mente senza coscienza.³⁷

Complessivamente, è possibile avanzare numerose critiche alle teorie rappresentazionali. Ai fini della nostra argomentazione, come abbiamo già indicato a proposito dei tentativi di spiegazione riduzionistica della coscienza (ai quali si può annoverare una spiegazione in termini funzionali come quella espressa dalle teorie rappresentazionali), è possibile immaginare sistemi cognitivi che al variare degli eventi intenzionali/rappresentazionali non modificano gli eventi fenomenologici associati. Una possibilità concettuale di questo tipo evidenzia che il carattere qualitativo di alcuni stati mentali sopravviene ma non sembra essere interamente riducibile agli stati funzionali/rappresentazionali di un sistema cognitivo. Sembra quindi difficile dimostrare come una spiegazione in termini esclusivamente funzionali e cognitivi potrebbe rendere ragione della mente e della coscienza *fenomenologica*. In questa prospettiva, se la distinzione tra mente *psicologica* e mente *fenomenologica* è adeguata, e se lo è la corrispettiva distinzione tra la coscienza *fenomenologica* e la coscienza *di accesso*, sembra che la teoria proposta da Carruthers possa costituire, al più, una spiegazione della controparte psicologica della coscienza, ovvero della *consapevolezza*. Di fatto, la teoria proposta non spiega *come* e *perché* la disposizione a produrre o ad essere oggetto di un pensiero di ordine superiore conferisce qualità fenomenologica agli stati mentali di un sistema cognitivo di qualunque tipo. Ovvero, il raggiungimento della soglia della consapevolezza e della riferibilità non spiega *che cosa* rende un evento mentale uno stato che viene anche fenomenologicamente esperito.

Credo dunque vi siano buone ragioni per rifiutare la teoria della coscienza proposta da Carruthers: non si tratta di una spiegazione *della coscienza fenomenologica* e non è possibile che una teoria di questo tipo possa fornire sostegno alla negazione della coscienza animale.

Possiamo anche rilevare che è del tutto probabile che gli stati fenomenologici presentino *anche* una componente rappresentazionale o intenzionale, come le teorie rappresentazionali pongono in evidenza, ma

³⁷ Carruthers avanza una spiegazione del dolore animale (perlomeno, dell'evidenza comportamentale relativa al fatto che gli animali tendono ad evitare il dolore): semplificando, le entità senzienti hanno una percezione di primo livello di ciò che accade nel proprio corpo e possono sviluppare o avere innata una forma di avversione per un certo tipo di esperienze e, conseguentemente, un insieme di risposte comportamentali di evitamento. Tutto questo in assenza di esperienze fenomenologiche relative al proprio dolore. Cfr. Carruthers, *Suffering without Subjectivity*, cit.

credo vi siano ragioni per ritenere che anche questa componente ulteriore sia interamente *di natura non concettuale* e che dunque, relativamente alla spiegazione della componente intenzionale o rappresentazionale della coscienza, la preferenza teorica dovrebbe essere accordata a teorie rappresentazionali del *primo ordine*.

Ho già posto in evidenza che nel caso delle *emozioni morali*, ovvero nelle emozioni che ho definito *atteggiamenti valutativi primari*, il carattere qualitativo accompagna la rappresentazione non concettuale di entità individuali. Le *emozioni*, che sono un esempio paradigmatico di stati *fenomenologici*, ovvero di stati la cui presenza comporta per il portatore l'esperire una certa qualità fenomenica, e che sono anche un esempio paradigmatico di stati fenomenologici *che condividiamo con gli animali non umani*, mostrano con piena evidenza sia il carattere non concettuale dell'esperienza cosciente che il carattere non concettuale delle rappresentazioni di primo ordine che accompagnano l'esperienza cosciente. In conclusione, le ragioni per porre in dubbio la possibilità della coscienza animale non sembrano appoggiare su fondamenta molto solide: una definizione della coscienza fenomenologica come quella proposta mostra che non vi sono ragioni di principio per non riconoscere agli animali non umani le medesime possibilità di esperienza cosciente che accordiamo agli esseri umani³⁸. Inoltre, se la comprensione della controparte psicologica e intenzionale della coscienza si colloca al *primo livello* di rappresentazione, ovvero se la componente rappresentazionale è di natura *non concettuale*, non sembra che vi siano ragioni per negare agli animali non umani le medesime capacità intenzionali e rappresentazionali associate alla coscienza che possiamo riconoscere agli individui umani.

³⁸ La prospettiva che ho cercato di definire, per la quale l'esperienza cosciente costituisce una proprietà irriducibile che condividiamo con entità non umane, è compatibile con spiegazioni evoluzionistiche della coscienza e delle emozioni morali nella misura in cui queste spiegazioni non avanzano la pretesa di esaurire quanto può essere detto dell'esperienza cosciente. Non ci sono ragioni di principio per cui una spiegazione in termini evolutivi non possa far luce sulle modalità attraverso le quali una proprietà sopravveniente e non riducibile ai fatti naturali si esprime in un insieme di capacità o comportamenti e in relazione alle differenti forme di vita.

2.4 Quasi-soggetti: il valore della vita non senziente e il bene naturale

L'evidenza fenomenologica mostra che i portatori di valore, ovvero le entità verso le quali dobbiamo in prima istanza un rispetto e una considerazione morale, sono le entità viventi individuali capaci di esprimere una soggettività cosciente. Si tratta ora di valutare se l'evidenza fenomenologica e la riflessione morale indicano agli agenti una ulteriore necessità morale rispetto ad altre entità viventi del mondo naturale.

La classe degli individui che possiedono una coscienza fenomenologica comprende un numero rilevante di entità viventi e di forme di vita differenti. Tuttavia, l'attenzione morale per queste forme di vita sembra restringere la considerazione morale ad un numero significativo ma comunque limitato, rispetto alla totalità, di entità viventi del mondo naturale. La vita non senziente non possiede dunque alcun valore morale? Le entità, individuali o collettive, alle quali non possiamo attribuire una soggettività cosciente non meritano alcun trattamento morale? Possiamo disporre della vita del mondo naturale in modi puramente strumentali e ordinati al benessere delle entità coscienti?

Ovviamente, perseguire il bene dei soggetti fenomenologici comporta anche, in buona misura, perseguire l'integrità o il bene complessivo dello spazio fisico e naturale all'interno del quale gli individui sono collocati e conducono la propria esistenza, e dunque il bene della vita non senziente e delle entità naturali. Ma non è questa la conclusione alle quale voglio arrivare. Credo vi siano ragioni per sostenere che alla vita che appartiene all'ordine naturale debba essere riservato un trattamento morale *ulteriore*, che non è limitato dai bisogni, dagli interessi e dal benessere degli individui coscienti, attuali o futuri, sebbene alle entità non senzienti non inerisca il valore intrinseco, come definito dal realismo assiologico, che è invece possibile attribuire ai soggetti fenomenologici.³⁹ Ai fini della nostra

³⁹ Ritengo, come cercherò di mostrare, che nella prospettiva del realismo assiologico la nozione più adeguata in riferimento al valore delle entità non-senzienti sia quella di *bene naturale*. Credo inoltre che un approccio teoretico e l'uso di concetti fondazionali, come quello di *valore intrinseco* o di *bene naturale*, rivestano per la filosofia ambientale un ruolo comparabile a quello che le nozioni di *diritti umani* o di *dignità della persona* rivestono per l'etica. Per una considerazione analoga cfr. J.B. Callicott, *The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse*, «Environmental Values», 11, (2002), pp. 3-25, dove si pone in evidenza come l'*environmental ethics* possa essere considerata, nel suo sviluppo storico e nei suoi obiettivi, una disciplina teoretica con un potere trasformativo rispetto alle

argomentazione, intendo prima considerare quale valore morale, seguendo un criterio alternativo, è possibile attribuire alle entità viventi del mondo naturale.

Gli autori che individuano un criterio di rilevanza morale di ordine non-mentale, come il criterio del *rispetto per la vita*, assumono che in ragione del bene proprio di ciascuna entità alla quale può ragionevolmente essere attribuito un *bene* o un *benessere*, debba seguire un principio morale di considerazione e rispetto. Paul Taylor, in questa prospettiva, ritiene che ciascuna entità vivente, umana, animale e vegetale, in quanto *centro di vita teleologica* che persegue il suo proprio bene e che condivide con tutte le altre entità viventi una comune relazione con la terra, possieda un valore intrinseco che richiede un rispetto morale *prima facie*.

We conceive of the organism as a teleological center of life, striving to preserve itself and realize its good in its own unique way. To say it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions. It is the coherence and unity of these functions of an organism, all directed toward the realizations of its good, that make it one teleological center of activity.⁴⁰

Secondo Taylor, il valore intrinseco che è possibile attribuire a ciascuna entità vivente è giustificabile in ragione del fatto che ogni entità vivente è un organismo individuale o collettivo che ha un *bene proprio*, indipendente dal bene e dalla utilità che quella forma di vita può avere per altre entità, e in ragione della semplice appartenenza di ogni forma di vita alla comunità delle creature viventi sulla terra. Rispetto a ciascuna entità vivente individuale e collettiva, e dunque anche rispetto a comunità biotiche, popolazioni, specie, ecosistemi, è possibile affermare che può essere recato un danno o un beneficio e che possono essere conservate o compromesse le condizioni per il benessere e l'esistenza conformi al bene di quella specifica forma di vita.

nostre pratiche piuttosto che un'etica applicata e come, complessivamente, un tentativo di *ri-orientare la percezione* degli agenti morali nei confronti della natura.

⁴⁰ P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp.121-122. Cfr. anche Id., *The Ethics of Respect for Nature*, «Environmental Ethics», 3, (1981), pp. 197-218, trad. it., *L'etica del rispetto della natura*, in P. Donatelli, G. Lecaldano, a cura di, *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996.

In questa prospettiva dunque, ogni entità che ha un bene proprio è un centro di vita teleologico, indipendentemente dalla capacità senziente o dalla capacità di avere interessi e preferenze consapevoli, che possiede valore intrinseco.⁴¹

Una scelta criteriale di questa natura impone che le entità individuate dal criterio debbano possedere *in eguale misura* il valore loro attribuito, ovvero che non vi sia alcuna possibile differenza quantitativa nella presenza del valore in entità appartenenti a forme di vita differenti.

Se il bene proprio di ciascuna entità è meritevole *prima facie* di essere promosso e protetto, se è un bene che ha un valore intrinseco indipendente da qualsiasi altra considerazione relativa a quell'entità, non è possibile stabilire gerarchie di valore tra le differenti entità e qualunque tentativo di stabilire gradi di valore sulla base del possesso di certe funzioni o capacità appare dunque arbitrario.

There is no analogous line of thought that would entitle us to use differences in capacities among living things as grounds for ascribing different degrees of inherent worth to them. To say that some have greater worth than others is to say that the good of some is more deserving of realization than that of others. The fact that organism can be categorized into various types according to their different ranges of capacities does not provide any reason for such a judgment of differential worth.⁴²

⁴¹ Come per Regan, anche per Taylor il valore intrinseco non è una proprietà oggettiva. Né risulta possibile giustificare l'attribuzione di questo valore se non all'interno di un sistema coerente di credenze e di una certa visione del mondo, della natura e delle relazioni che l'uomo intrattiene con essa. Cfr. Id., *Respect for Nature*, cit., cap. 2 e cap. 3, par. 6.

⁴² *Ibidem*, p. 149. La prospettiva teorica sostenuta da Taylor può essere inclusa nelle etiche cosiddette *biocentriche* in quanto comporta l'assunzione che tutte le entità *viventi* (compresa quindi anche ogni singola entità *individuale*) possiedono valore intrinseco e deve essere riservato loro un rispetto morale *prima facie*. Altri autori hanno sviluppato forme di biocentrismo non egualitarie: cfr. K.E. Goodpaster, *On Being Morally Considerable*, «Journal of Philosophy», 75, (1978), pp. 308-25. Altre prospettive in etica ambientale, denominate complessivamente *ecocentriche*, pongono invece enfasi sui caratteri olistici, sistemici e relazionali (non necessariamente in contrapposizione alla necessità di rispettare le singole entità) che è possibile rinvenire nel sistema della natura e definiscono il bene naturale in riferimento alle esigenze propriamente ecologiche di specie, ecosistemi ed entità collettive. Per queste posizioni teoriche il valore intrinseco è dunque attribuibile alla *natura* intesa come soggetto morale collettivo. Cfr. H. Rolston, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, cit. e Id., *Can and Ought We to Follow Nature?*, «Environmental Ethics», 1, (1979), pp. 7-30. Per una rassegna amplissima delle prospettive teoriche in etica ambientale cfr. J.B. Callicott, C. Palmer, eds., *Environmental Philosophy. Critical*

All'origine di questa opzione teorica vi è il riconoscimento del fatto che ad ogni entità e forma di vita inerisce un *bene naturale* proprio e che appare irragionevole stabilire gerarchie tra esistenze di fatto incommensurabili e tuttavia perfettamente ordinate finalisticamente al raggiungimento del proprio bene. D'altra parte però, mi sembra ragionevole contrapporre a questa prospettiva una considerazione ulteriore: sembra altrettanto immediato riconoscere che le entità che manifestano una soggettività cosciente possiedono una qualità o proprietà che trascende il bene naturale, che si impone alla coscienza fenomenologica degli agenti morali e che sembra richiedere il riconoscimento e l'attribuzione di un valore peculiare. Non vi è dubbio però che i nostri sentimenti morali non si limitano al riconoscimento delle entità individuali viventi capaci di soggettività fenomenologica e che siamo disposti a riconoscere valore morale anche a forme di vita differenti e ad entità complesse del mondo naturale. Per comprendere lo status morale di queste entità dobbiamo innanzitutto considerare che tipo di evidenza fenomenologica si manifesta agli agenti morali in presenza di queste forme di vita o nella considerazione riflessiva dell'esistenza di queste entità.

Credo vi siano ragioni per affermare che ad un primo livello di riconoscimento, ovvero rispetto agli atteggiamenti valutativi primari di natura non concettuale, le entità complesse del mondo naturale ci appaiono come *quasi-soggetti*, ovvero come entità dotate di una peculiare individualità, unitarietà e compiutezza. Sebbene non possiamo attribuire ad una entità collettiva una soggettività cosciente, i nostri sentimenti ordinari indicano che è possibile esperire *la presenza di una unicità vivente* e che dal riconoscimento di questa unità complessa origina un rispetto ed una considerazione morale. L'incontro con la vita non senziente o con le entità complesse del mondo naturale è sempre l'incontro con una realtà che possiede alcuni caratteri e qualità specifici e individuali, e che trova espressione in un insieme unico e irripetibile di elementi che determinano nei soggetti fenomenologici la percezione di una *soggettività vivente complessa* il cui valore trascende il valore degli elementi che la compongono.

Naturalmente, non è possibile disconoscere come le emozioni originate dall'incontro con le entità naturali siano anche l'esito dell'incontro con la bellezza della natura, o con le numerose altre qualità storiche, culturali, simboliche e identitarie connesse all'esistenza della vita naturale che

Concepts in the Environment, 5 vols., New York, Routledge, 2005. Cfr. anche M. Tallacchini, a cura di, *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

possono suscitare ammirazione, curiosità, benessere fisico e spirituale. Tuttavia, oltre a questi sentimenti, la cui importanza trasformativa e spirituale appare innegabile, i caratteri complessivi della vita non senziente, di una forma di vita animale o vegetale, di un paesaggio o di uno scenario incontaminato, suscitano anche atteggiamenti valutativi ed emozioni morali comparabili a quelli originati dalla presenza di entità individuali capaci di soggettività cosciente, ovvero suscitano *sentimenti propriamente morali*. Credo si possa affermare quindi, che una delle ragioni a favore di questa evidenza consiste nel fatto che i soggetti fenomenologici e gli agenti morali percepiscono le entità collettive del mondo naturale come *quasi-soggetti*, ovvero come entità che richiedono un rispetto e una considerazione morale *prima facie* comparabili a quelli che riserviamo ai soggetti fenomenologici. Se l'evidenza fenomenologica rivela qualcosa di oggettivamente vero riguardo al valore e alla nostra esperienza morale, si deve allora riconoscere, sulla base di questa evidenza, che anche laddove non si potesse rinvenire alcuna forma di vita propriamente senziente, non siamo autorizzati a concludere che non vi è alcun valore morale o che il valore di una entità naturale è un valore puramente strumentale, un valore che deve essere protetto o preservato soltanto in relazione a qualche altro bene.

L'evidenza fenomenologica mostra che l'incontro con la vita che appartiene all'ordine naturale origina sentimenti di cura e protezione analoghi a quelli originati dall'incontro con le entità capaci di soggettività cosciente. Tuttavia, credo vi siano ragioni per affermare che il valore morale che sopravviene a queste entità e a questi stati di cose sia un valore che può essere spiegato *nei termini dei fatti naturali* e per il quale non è necessario il riferimento ad alcuna entità *sui generis*. In questa prospettiva, il valore delle entità complesse e delle entità naturali non senzienti non è dunque un valore strumentale ma un valore morale la cui natura può essere compresa facendo riferimento al *bene naturale* di quelle entità.

La prospettiva che mi sembra più adeguata è quella che considera il *bene naturale* in termini finalistici e in riferimento alle capacità e alle potenzialità di ciascuna entità vivente. Ad ogni entità vivente inerisce un *bene naturale*, e dunque anche i soggetti fenomenologici possiedono un *bene naturale*, oltre ad esprimere anche un valore intrinseco irriducibile. Alcune entità viventi possiedono invece soltanto un bene naturale, il loro valore, in altri termini, è un valore reale che possiamo riconoscere facendo riferimento a certi fatti relativi alla costituzione fisica, biologica e materiale di queste entità. Non è escluso che il valore di queste entità viventi possa manifestarsi anche ad un primo livello di conoscenza fenomenologica, laddove è possibile percepire queste entità come *quasi-soggetti*, ma credo

che tipicamente il valore di entità complesse e di entità non senzienti sia attribuito, e riconosciuto, attraverso una rappresentazione mentale di ordine superiore, ovvero attraverso un atto di riflessione e attraverso la formulazione di una *credenza* di secondo livello.

L'ipotesi dell'esistenza del *bene naturale*, naturalmente, diventa una prospettiva morale soltanto se riteniamo che a quel bene sia connessa una normatività intrinseca o se riteniamo che quel bene manifesti un ordine assiologico all'interno della natura. Per l'interpretazione che propongo del valore della vita non senziente e delle entità complesse del mondo naturale questa prospettiva morale esprime una forma di *realismo naturalistico*, ovvero afferma che in relazione ad alcune entità l'esistenza del bene o del valore si identifica o può essere ricondotta all'esistenza di certi fatti e proprietà che appartengono interamente all'ordine naturale.

Non necessariamente il riconoscimento dell'esistenza di un bene naturale comporta l'adozione di una prospettiva metaetica realista: lo stesso Taylor ad esempio, sembra assumere una posizione costruttivista e ritenere che il valore intrinseco non origini dal riconoscimento del bene naturale ma sia giustificabile soltanto all'interno di una particolare scelta morale, di una particolare visione del mondo per la cui giustificazione dobbiamo poter fornire ragioni ulteriori. Esiste dunque un bene naturale, poiché

Ciascun organismo, popolazione di una specie o comunità di vita, ha un bene di per sé che gli agenti morali possono intenzionalmente favorire o danneggiare con le loro azioni [...] Possiamo pensare che il bene di un organismo individuale non umano consista nel pieno sviluppo dei suoi poteri biologici. Il suo bene viene realizzato fin tanto che esso è forte e in salute. Possiede qualsiasi capacità di cui ha bisogno per affrontare con successo il suo ambiente e in questo modo per preservare la propria esistenza lungo le diverse fasi del normale ciclo di vita della sua specie. Il bene di una popolazione o comunità di tali individui consiste nel fatto che la popolazione o la comunità si conserva da generazione in generazione come sistema coerente di organismi in relazione genetica ed ecologica.⁴³

Tuttavia, secondo Taylor,

Assegnare merito inerente ad un'entità non significa descriverla citando alcuni aspetti discernibili con la percezione sensibile o inferibili con il ragionamento induttivo. Né vi è una connessione logicamente necessaria tra il concetto di un essere che ha un bene di per sé e il concetto di merito inerente. Non contraddiciamo noi stessi asserendo che un'entità che ha un bene per sé è priva di merito inerente. Per mostrare che tale entità "ha" merito inerente dobbiamo

⁴³ Cfr. Taylor, *L'etica del rispetto per la natura*, cit., pp. 457-8.

fornire buone ragioni per attribuirle quel tipo di valore (dare ad essa quel tipo di valore, concepirla come dotata di valore in quel modo).⁴⁴

Altri autori, e in particolare Philippa Foot, hanno invece proposto una interpretazione del *bene naturale* in termini realisti e cognitivisti. In *Natural Goodness*, Foot associa al *bene naturale* una precisa valenza normativa: il bene di ciascuna forma di vita, ed anche della forma di vita umana, è dato dall'insieme delle *necessità naturali* che ciascuna forma di vita esprime, ovvero dall'insieme dei bisogni naturali in ordine alla propria conservazione, al proprio sviluppo, alla realizzazione delle proprie potenzialità. Foot è interessata ad individuare il fondamento della moralità umana e l'analogia con le forme di vita non umane è funzionale a questo obiettivo e non intende favorire la necessità di un qualche dovere morale rispetto alla promozione o alla tutela del bene delle forme di vita non umane. Di fatto, è alla *razionalità pratica* come necessità morale naturale degli individui umani che Foot intende dare fondamento: in questa prospettiva, la concezione di una vita *buona* per la *nostra forma di vita* include, per esempio, la capacità di mantenere una promessa o di rispettare un contratto, intese quali disposizioni naturali degli esseri umani alle quali inerisce una normatività intrinseca. Ai fini della nostra discussione, è tuttavia importante evidenziare che in questa prospettiva il fondamento e la giustificazione del bene sono ricondotti alle *necessità naturali* di ciascuna forma di vita e il bene umano, la cui natura comprende indubbiamente molto più dei bisogni strettamente biologici, è interpretato in analogia con il bene della vita non umana e trova in questa somiglianza strutturale il suo fondamento.

La nozione di *forma di vita*, in questa prospettiva, è coestensiva a quella di *specie*. Ciascuna specie ha delle necessità naturali per poter essere quello che è e per fare quello che deve fare all'interno dell'ordine naturale. La relazione tra fatti e valori, in una prospettiva come questa, non origina una contrapposizione ma una immediata derivazione e giustificazione del valore dai fatti. Il bene di ciascuna entità individuale e di ciascun carattere, bisogno, disposizione o azione all'interno di una certa forma di vita e delle entità individuali che la compongono, è dato dalla relazione tra quella entità o carattere e il modello di vita che rappresenta il bene proprio di quella specie. Così, il bene di una quercia comporta l'avere radici profonde e resistenti, perché la sua potenzialità è quella di diventare un albero alto e robusto, che non dovrà flettersi al vento. In questa constatazione è implicita una *valutazione normativa* su come qualcosa dovrebbe o non dovrebbe

⁴⁴ *Ibidem*, p. 465.

essere e su qual è il bene di una certa entità in riferimento ad un certo insieme di scopi o funzioni naturali. In via di principio, secondo Foot non vi è alcuna differenza, a livello concettuale o grammaticale, se si tratta di derivare il bene di una entità vivente umana o non umana: la *forma teleologica* di questo tipo di spiegazioni e derivazioni è la medesima in entrambi i casi, nonostante la maggiore complessità del bene umano.

I giudizi in cui si afferma che qualcosa è “buono” o “cattivo” sembrano avere una grammatica particolare quando il soggetto appartiene a una specie vivente, che sia vegetale, animale o umano [...] la “bontà naturale”, come la definisco qui, può essere attribuita solo agli esseri viventi e alle loro parti, caratteristiche e operazioni: è una bontà intrinseca o autonoma nel senso che dipende direttamente dalla relazione che lega un individuo e la “forma di vita” propria della sua specie.⁴⁵

Una prospettiva teorica che mi sembra attribuire alle entità naturali una normatività intrinseca comparabile, sebbene la giustificazione dei principi morali non sia interna al *bene naturale* ma demandata a procedure di riflessione razionale ulteriori, è quella espressa da Martha Nussbaum, in particolare nel suo recente tentativo di estendere il *capabilities approach* alla considerazione degli animali non umani.⁴⁶

Anche secondo Nussbaum il fondamento del bene può essere rinvenuto nell’insieme dei bisogni e delle capacità naturali che necessitano di trovare espressione affinché una vita possa manifestare le sue potenzialità intrinseche e raggiungere una autentica *pienezza e fioritura*. In questa prospettiva, il fine stesso della giustizia, in riferimento agli individui umani, è quello di consentire il pieno dispiegamento delle capacità e delle funzioni naturali in accordo ai modi costitutivi della vita buona per la nostra forma di vita. A ciascun individuo deve essere garantita la possibilità di esprimere e realizzare i bisogni e le capacità fondamentali propri della forma di vita umana e l’attribuzione di diritti trova il suo fondamento nella necessità che ad ogni individuo sia garantita questa possibilità.

In riferimento agli animali non umani, all’origine del rispetto per la vita che appartiene al mondo naturale e della necessità che alle entità non umane

⁴⁵ Cfr. P. Foot, *Natural Goodness*, cit., trad. it., pp. 38-39.

⁴⁶ Cfr. M. Nussbaum, *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals*, in C.R. Sunstein, M. Nussbaum, eds., *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, New York, Oxford University Press, 2004. Una versione ampliata e modificata del saggio si trova in M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, trad. it., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

siano riservate considerazioni di giustizia analoghe vi è un *sentimento di meraviglia* per la complessità e la diversità delle forme di vita che appartengono all'ordine naturale, ciascuna delle quali deriva da questa complessità una propria dignità intrinseca. Appare chiara la matrice aristotelica del pensiero di Nussbaum sia nella struttura finalistica della concezione delle capacità, intese come espressione di funzioni tipiche di ciascuna forma di vita, che nell'interesse a considerare la bellezza e la complessità di tutte le forme di vita come espressioni dell'ordine della natura.

Il sentimento che muove la ricerca di un fondamento morale, in questa prospettiva, è dunque *la meraviglia* di fronte alla complessità della vita animale, e il fondamento della considerazione morale è l'attribuzione di una *dignità intrinseca* rispetto a ciascuna forma di vita e a ciascun individuo che, all'interno di una forma di vita specifica, ricerca il suo proprio bene e dispiega le sue capacità naturali. Nessuna di queste entità deve vedere negata la possibilità di raggiungere la propria autentica fioritura, ovvero di esprimere la propria libertà nell'essere un particolare individuo e nell'esercitare le capacità di cui dispone come appartenente ad una determinata forma di vita.

Secondo Nussbaum allora, sia il contrattualismo che l'utilitarismo risultano prospettive inadeguate al fine di proteggere la vita non umana: gli obblighi morali che abbiamo nei confronti di queste entità non sono derivati dagli obblighi che abbiamo verso gli umani né possono essere ricavati da un calcolo empirico e aggregativo del bene che non rispetta l'unicità individuale di ogni creatura vivente e la sua tensione finalistica alla piena realizzazione di tutte le sue capacità. Analogamente a quanto, *per ragioni di giustizia*, dobbiamo agli individui umani affinché le loro capacità fondamentali possano trovare espressione, dobbiamo anche alle entità non umane affinché ciascuna esistenza individuale possa fiorire e sviluppare le potenzialità della forma di vita cui appartiene. Forme di vita più complesse possono esprimere un insieme di capacità più ricco e differenziato, che deve ricevere una tutela adeguata, ma non è necessario, secondo questa prospettiva, stabilire gerarchie morali ulteriori.⁴⁷

⁴⁷ Il criterio della *capacità senziente*, secondo Nussbaum, può delineare con precisione sufficiente i confini della rilevanza morale e del diritto a ricevere un trattamento che non rechi danno alle capacità fondamentali di una certa entità. L'autrice riconosce all'utilitarismo il merito di aver individuato un criterio saggio e ragionevole. Ma il *criterio* di riconoscimento morale effettivo, in questa prospettiva, non è la capacità senziente ma l'insieme delle capacità naturali proprie di ciascuna forma di vita.

Occorre notare che in Nussbaum il riconoscimento della possibilità di esprimere un insieme di capacità, ovvero dell'essere una entità che ha una possibilità di sviluppare una vita individuale in accordo ad una particolare forma di esistenza naturale, comporta una diretta attribuzione di diritti morali e crea una obbligazione che vincola gli agenti e che pone una questione di *giustizia*: il piano normativo, che include anche il problema di quale impegno politico e di quali forme giuridiche di tutela dovremmo promuovere nei confronti di queste entità, è immediatamente derivato dalla considerazione di quali capacità naturali ineriscono a ciascuna forma di vita.⁴⁸

L'elenco delle capacità *fondamentali* che Nussbaum definisce in relazione alla fioritura della vita umana comprende dieci voci ma non deve essere inteso come un elenco ultimativo e immodificabile, che non possa essere integrato con altre voci nel tempo o, in qualche misura, declinato in modi differenti al variare dei contesti. Ogni voce esprime però una condizione che ha la medesima importanza di tutte le altre e non vi è alcuna gerarchia o priorità tra di esse. L'assenza di una capacità infatti, impedisce ad un individuo di esercitare una o più funzioni tipiche della forma di vita cui

⁴⁸ Secondo Nussbaum inoltre, analogamente agli impegni morali, politici, istituzionali e legislativi che dovrebbero seguire al riconoscimento delle capacità *umane* fondamentali: "L'approccio delle capacità sostiene che ogni nazione dovrebbe includere nella sua costituzione, o in altre dichiarazioni fondamentali di principi, gli animali come soggetti della giustizia politica e l'impegno secondo cui gli animali saranno trattati come esseri che hanno diritto ad un'esistenza dignitosa. La costituzione potrebbe anche specificare alcuni dei principi più generali suggeriti da questa lista di capacità. Il resto del lavoro sulla tutela dei diritti degli animali sarà compito di una legislazione adeguata e dei processi giudiziari, che richiedono l'applicazione della legge, laddove quest'ultima non venga attuata. [...] Allo stesso tempo, molti degli argomenti discussi da quest'approccio non possono essere trattati dalle nazioni in maniera isolata, ma piuttosto devono essere affrontati attraverso la cooperazione internazionale. Quindi, abbiamo anche la necessità di accordi internazionali, in cui la comunità mondiale si impegna a tutelare gli habitat degli animali e ad eliminare le forme di crudeltà". Cfr., Nussbaum, *Beyond "Compassion and Humanity"*, cit., trad. it., p. 418-19. Appare evidente che in Nussbaum il riferimento alla promozione e alla tutela delle *capacità* tende a sostituire il linguaggio dei *diritti*. Le ragioni di questa preferenza, che in riferimento alla forma di vita umana coincidono con il tentativo di affermare una prospettiva universalistica che non sia espressione di una cultura politica e giuridica particolare, in riferimento ad altre forme di vita coincidono con l'esigenza di attribuire valore morale ad entità differenti sulla base di caratteristiche che possano essere riconosciute *da qualsiasi agente morale* come oggettivamente esistenti e significative ai fini della bontà di ciascuna forma di vita. Sulla contrapposizione tra capacità e diritti in Nussbaum cfr. E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia Politica», a. XVI, 2, (2002), pp. 249-60.

appartiene e di raggiungere una autentica fioritura di tutte le sue potenzialità, ovvero di essere pienamente libero.

Ora, in *Beyond "Compassion and Humanity"* le capacità *fondamentali* che è possibile attribuire agli animali non umani sono *le medesime* che è possibile attribuire agli individui umani. L'elenco comporta le medesime dieci voci, e dunque, secondo Nussbaum *uno stesso insieme di capacità fondamentali oggettive* esprime i caratteri che possono definire i confini di una vita *umana* e *animale* degna di essere vissuta. In sintesi, tali capacità comprendono: 1) *la vita* (la capacità di condurre una vita di durata normale e di continuare a vivere la propria esistenza), 2) *la salute fisica*, 3) *l'integrità fisica* (la capacità di disporre del proprio corpo e di non subire violenze e costrizioni), 4) *i sensi, l'immaginazione e il pensiero* (negli individui umani questa capacità implica evidentemente un numero rilevante di possibilità e richiede diritti adeguati alla tutela delle molteplici forme di espressione umana, negli animali, la possibilità di godere della piacevolezza del proprio ambiente di vita e di sviluppare adeguatamente le proprie funzioni sensoriali e cognitive), 5) *le emozioni*, 6) *la ragione pratica* (che per gli individui umani comporta la capacità di formulare una concezione del bene, negli animali, la capacità di perseguire i propri scopi, obiettivi e desideri potendosi muovere liberamente all'interno del proprio ambiente), 7) *l'appartenenza* (ovvero la possibilità di vivere in relazione con gli altri individui e la possibilità di essere trattati come entità che possiedono una dignità intrinseca), 8) *altre specie* (la capacità di vivere accanto ad altre specie, di condividere una stessa relazione con la terra), 9) *il gioco*, 10) *il controllo del proprio ambiente* (negli individui umani, la possibilità di azione e partecipazione politica e di possedere terra e beni materiali, negli animali, la titolarità di diritti che consentano un pieno rispetto dell'integrità del loro ambiente di vita).

Indubbiamente la proposta di Nussbaum esprime, aggrega e unifica con grande efficacia un insieme molto vasto di requisiti morali relativi al trattamento degli animali non umani. Rispetto ad altre proposte teoriche peraltro, il *capabilities approach* ha il merito di tradurre immediatamente i principi normativi in un insieme coerente di possibilità pratiche. Anche l'evidente svantaggio di questa proposta, se intesa come una visione complessiva del bene che è possibile attribuire alle entità viventi, ovvero il fatto che alla vita non senziente non sembra inerire alcun bene proprio, appare compensato dall'articolazione stessa delle capacità fondamentali, che richiede la protezione della vita naturale come condizione di possibilità per l'esercizio delle capacità stesse. In più di una capacità fondamentale infatti, Nussbaum menziona la necessità che i luoghi di vita degli individui

umani e degli animali siano preservati e tutelati come luoghi dove è possibile sviluppare una autentica fioritura, ovvero come luoghi dove è possibile la vita accanto alle altre specie che condividono una comune relazione con la terra. In particolare, riguardo al controllo del proprio ambiente, la decima capacità esprime la necessità che in relazione alla vita animale vi sia un diritto analogo al diritto di proprietà, ovvero il rispetto per l'integrità territoriale dei luoghi di vita degli animali non umani.

Complessivamente dunque, al bene della vita non senziente, in questo approccio teorico, possono essere conferite una considerazione e una necessità di tutela estremamente ampie, anche se le forme di vita non senzienti e i sistemi e le entità complesse del mondo naturale non ricevono l'attribuzione di un valore intrinseco, non sembrano possedere una propria dignità comparabile con quella della vita umana e animale e non divengono in alcun modo soggetti morali.

Sul piano metaetico, la proposta di Nussbaum esprime evidentemente una concezione oggettivista e cognitivista: in questa prospettiva vi sono *fatti conoscibili* che mostrano in che misura una vita umana e animale può ritenersi *buona* ed una azione o atteggiamento nei confronti di queste entità possono dirsi *giusti*. Tuttavia, a differenza della proposta teorica sviluppata da Philippa Foot, Nussbaum appare decisamente meno incline ad attribuire al *bene naturale*, ovvero, nei suoi termini, all'insieme delle capacità naturali, una funzione fondazionale indipendente dalle procedure di valutazione razionale. Se è vero che il punto iniziale della sua prospettiva è l'ammirazione per l'insieme delle capacità e delle potenzialità di ciascuna forma di vita, sono però la valutazione e la deliberazione a *conferire* valore morale a ciò che si manifesta nell'ordine naturale, a *giustificare* le attribuzioni di valore e a *stabilire* ciò che merita di essere perseguito conformemente all'ordine naturale o ciò che, rispetto a questo ordine, deve essere modificato o respinto.

[...] l'idea di non valutazione, che fa derivare le norme direttamente dall'osservazione dei modi di vita tipici degli animali, non è probabilmente un'idea utile per promuovere il bene degli animali. Piuttosto, ci serve una valutazione attenta a entrambi i cambiamenti, sia quelli della "natura", sia quelli possibili. Il rispetto per la natura non dovrebbe e non può significare semplicemente che la natura va lasciata com'è, piuttosto, rispettare la natura deve implicare anche accurati argomenti normativi riguardo a quali potrebbero essere gli obiettivi plausibili da conseguire.⁴⁹

⁴⁹ *Ibidem*, trad. it., p. 386-87. Vorrei porre in evidenza come nel saggio originario Nussbaum ponga un'enfasi ancora maggiore sulla necessità di escludere che una qualche forma di *bene naturale*, di per sé, possa costituire il fondamento esclusivo della

In conclusione, il problema che ha originato la discussione condotta fino ad ora, ovvero il problema del valore della vita non senziente, non riceve una soluzione diretta dalla applicazione del paradigma delle capacità: come si è indicato, non vi è modo, in questa prospettiva, di attribuire un valore morale alle entità naturali che non possiedono una coscienza fenomenologica. Ai fini della nostra argomentazione, credo si possa affermare che una visione complessiva del bene o di ciò che ha valore morale che non comprenda un riferimento diretto al bene di tutte le entità viventi, per quanto ampia e inclusiva, non renda ragione della nostra evidenza fenomenologica nella considerazione della vita non senziente e nella considerazione delle entità complesse del mondo naturale. Non appare chiaro perché non dovremmo ritenere che anche a queste entità inerisca un *bene naturale* direttamente comparabile, in qualche misura, a quello delle entità capaci di soggettività fenomenologica, né mi sembra possibile affermare che esista un confine netto oltre il quale è giustificabile attribuire dignità ad alcune forme di vita rispetto ad altre. Se vi è un *bene naturale* in relazione ad alcune forme di vita, sembra ragionevole attribuire questo bene, inteso come insieme di capacità naturali o potenzialità, a tutte le entità viventi. La nozione di *bene naturale* sembra fare riferimento alla totalità delle entità viventi e appare adeguata a rendere ragione del valore morale e della dignità di ogni forma di vita, anche se non necessariamente dal riconoscimento di questo bene deriva un dovere morale di tutela diretta verso le forme di vita meno complesse o rispetto a ciascuna entità individuale che vi appartiene. Il *bene naturale* di sistemi relazionali complessi, come le comunità biotiche, le specie e gli ecosistemi, può invece richiedere il riconoscimento di un valore morale ulteriore che trascende il bene dei singoli componenti, come indica l'evidenza fenomenologica che mostra queste entità collettive agli agenti morali come *quasi-soggetti*. E se in qualche misura l'evidenza fenomenologica origina un sentimento propriamente morale, il *bene naturale* di queste entità complesse non è nemmeno strumentalmente riducibile al valore che queste entità possiedono in relazione alla sopravvivenza degli animali umani e non umani.

L'ordine assiologico interno alla natura, che si mostra nella sua evidenza ai soggetti fenomenologici e agli agenti morali, indica quale considerazione

moralità e della giustizia: "So it calls, in a very general way, for the gradual supplanting of the natural by the just" (Cfr., Id., *Beyond "Compassion and Humanity"*, cit., p. 317). Per un'analisi della prospettiva metaetica di Nussbaum cfr. S.F. Magni, *L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità*, in G. Bongiovanni, a cura di, *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

morale dobbiamo in prima istanza a ciascuna entità vivente. Il *bene naturale*, nella prospettiva del realismo assiologico, mostra la collocazione delle differenti entità e delle differenti forme di vita in questo ordine naturale. L'ordine assiologico della natura è un ordine che gli agenti morali devono dunque *riconoscere* e non produrre o stabilire in relazione a qualche criterio differente dall'evidenza fenomenologica stessa. In questa prospettiva, l'appartenenza ad una specifica forma di vita, ovvero l'appartenenza di specie, ha piena rilevanza morale in quanto esprime non solamente l'ordine assiologico delle entità viventi ma anche quali sono le capacità fondamentali che, come agenti morali, non dobbiamo ostacolare o danneggiare rispetto a ciascuna forma di esistenza e a ciascuna entità individuale del mondo naturale.

Come ho cercato di evidenziare nel primo capitolo di questo studio, tuttavia, credo vi siano ragioni per ritenere che il *bene naturale* non manifesti tutto il valore che è possibile attribuire alle entità viventi e che ai soggetti fenomenologici inerisca anche un valore intrinseco la cui natura *sui generis* non è riducibile a fatti di ordine naturale. Il diagramma 2.2 mostra quale potrebbe essere la collocazione del *bene naturale* rispetto al dominio dei fatti e a quello dei valori. L'esistenza del *bene naturale* non è incompatibile con la prospettiva del realismo assiologico *non naturalistico* che ho cercato di difendere: il realismo assiologico assume che un certo insieme di fatti morali, i fatti che comportano un valore *intrinseco*, sia irriducibile ai fatti naturali ma non esclude che possa sussistere anche un bene che appartiene interamente all'ordine naturale, ovvero che le entità viventi esprimano un valore oggettivo e conoscibile dagli agenti morali che non comprende in tutte le sue occorrenze la presenza di proprietà non naturali.

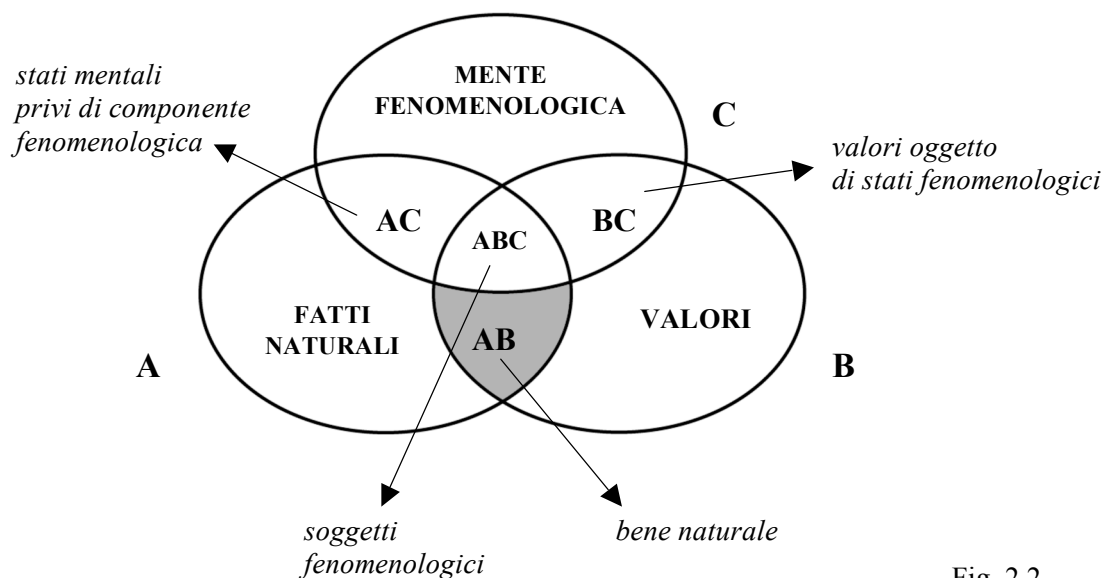


Fig. 2.2

Capitolo III

La conoscenza del valore

Nel capitolo precedente ho fornito ragioni a favore dell'ipotesi che i portatori di valore intrinseco possano essere considerati *le entità individuali capaci di esprimere una soggettività fenomenologica*, ovvero le entità viventi umane e non umane capaci di esprimere un punto di vista soggettivo sul mondo e di esperire esperienze qualitative. Anche il valore della vita non senziente, ovvero ciò che ho definito *bene naturale*, comporta nella prospettiva del realismo assiologico la presenza di un valore oggettivo.

L'opzione a favore dell'oggettiva esistenza del valore, una opzione impegnativa dal punto di vista metaetico, pone numerosi interrogativi in merito ai modi della conoscenza assiologica e alla possibilità che gli agenti morali possano davvero arrivare alla conoscenza del valore. Come ho indicato nel primo capitolo di questo studio, il realismo assiologico esprime una posizione *cognitivista*, ovvero assume che sia possibile avere conoscenza dei fatti morali e del valore morale: nell'esprimere una credenza morale gli individui non si limitano ad esprimere le proprie preferenze soggettive, così come la componente prescrittiva o imperativa non esaurisce il contenuto del loro giudizio. In questa prospettiva, i giudizi morali *asseriscono* qualcosa e si accompagnano ad una *pretesa di verità*. La stessa forza emotiva o prescrittiva che accompagna i giudizi morali è una conseguenza del fatto che le credenze esprimono una pretesa di verità, sono credenze che nelle intenzioni degli agenti vertono sulla bontà o la correttezza di certe azioni, sul valore di alcune entità, sulla doverosità di certi atti. L'esperienza morale, in questa prospettiva, è implicitamente o intenzionalmente rivolta alla possibilità di accertare come stanno le cose in relazione a qualche fatto morale.

Nella prospettiva che ho cercato di difendere il valore intrinseco esiste oggettivamente nel mondo, sopravviene ai fatti naturali e non è riducibile a proprietà ulteriori differenti dal valore stesso, che come tale costituisce una proprietà *sui generis* ed appartiene ad un dominio ontologico proprio. I portatori di valore, nella prospettiva del realismo assiologico, istanziano la proprietà del valore intrinseco e sono oggetto di un riconoscimento morale

di natura non concettuale: le entità individuali che esprimono una soggettività fenomenologica sono esperite in modo immediato e diretto come degne di rispetto, protezione, cura e benevolenza. Anche il *bene naturale* esprime un valore conoscibile: le entità viventi alle quali inersisce un bene naturale possono essere percepite come *quasi-soggetti* e possono anch'esse essere oggetto di una emozione morale.

Sebbene non sia difficile riconoscere che ordinariamente gli agenti morali manifestano la disposizione ad esprimere sentimenti spontanei di cura, protezione e sollecitudine nei confronti dei portatori di valore, ovvero manifestano riguardo a queste entità un *atteggiamento valutativo primario* al quale sono associate emozioni propriamente morali, è necessario indagare con maggiore attenzione le condizioni di possibilità e di giustificazione di questa conoscenza del valore. In questo capitolo cercherò quindi di delineare i caratteri generali della conoscenza assiologica.

Il par. 3.1 prende in esame la compatibilità del realismo assiologico con le alternative tradizionalmente proposte in merito alla spiegazione della conoscenza e della giustificazione morale: il coerentismo e il fondazionalismo. Lo scopo della discussione è mostrare i limiti dell'intuizionismo quale prospettiva fondazionalista e l'esigenza teorica di distinguere i concetti epistemici di *conoscenza* e *giustificazione* al fine di porre le basi per una epistemologia compatibile con il realismo assiologico. A questa discussione, segue la definizione della struttura generale della conoscenza assiologica, che interpreto come una forma di conoscenza diretta del valore, di carattere fenomenologico e rappresentazionale, non mediata da stati cognitivi di ordine superiore.

A sostegno di questa opzione, il par. 3.2 propone alcune considerazioni a favore dell'idea che gli stati fenomenologici, e le emozioni morali, possiedano una *struttura complessa*, qualitativa e rappresentazionale, preconditione affinché a questi stati possa essere attribuita la capacità di rappresentare la realtà esterna ed il valore morale. Il par. 3.3 approfondisce il problema della natura del *contenuto* rappresentazionale di uno stato fenomenologico o di una emozione morale, portando ragioni a favore dell'idea che il contenuto sia tipicamente di natura *non concettuale*.

Infine, il par. 3.4 considera la funzione propriamente morale delle emozioni e le modalità attraverso le quali sembra possibile esperire la determinazione assiologica di questi stati.

3.1 *Realismo e giustificazione morale*

Come arriviamo a sapere che qualcosa ha valore? Su quale evidenza trova fondamento la nostra convinzione? Come è possibile giustificare la conoscenza assiologica? Il problema della giustificazione morale sembra porsi con particolare rilevanza per il realismo non-naturalistico: se esistono proprietà morali *sui generis*, non riducibili a proprietà naturali, come potremmo arrivare a conoscere queste proprietà?

La componente epistemologica dell'argomento di Mackie contro il realismo morale afferma che se potessimo avere conoscenza dei valori, questa conoscenza potrebbe originare soltanto da una facoltà speciale, da un tipo peculiare di percezione o intuizione morale differente dalle modalità ordinarie con cui conosciamo tutte le altre cose.¹ Ma non sembra possibile affermare che esista un accesso cognitivo al valore così peculiare e che creature come noi possiedano questa strana facoltà, e dunque, secondo Mackie, la migliore spiegazione della mancanza di una tale facoltà conoscitiva è che non esistono le entità che dovrebbero essere conosciute attraverso di essa. L'argomento mostra come buona parte della supposta implausibilità del realismo, secondo i critici, derivi dai suoi presupposti epistemologici e dalla difficoltà nell'avanzare una analisi plausibile riguardo la conoscenza morale e la sua giustificazione.

Proviamo allora a considerare quali alternative teoriche sono disponibili se, in una prospettiva realista, e nella prospettiva del realismo assiologico non-naturalistico in particolare, vogliamo delineare una epistemologia capace di spiegare i modi della conoscenza del valore. Non è scontato infatti, che l'unica opzione disponibile per giustificare la conoscenza oggettiva del valore sia quella intuizionista, come sembra assumere Mackie, né che la stessa epistemologia intuizionista sia così implausibile come l'argomento della stranezza pretende di dimostrare. Nel seguito di questo paragrafo vorrei quindi in primo luogo considerare quali differenti possibilità teoriche può utilizzare il realismo ai fini della giustificazione morale e successivamente considerare alcune delle difficoltà e dei meriti dell'intuizionismo riguardo la conoscenza del valore. Infine, cercherò di definire i caratteri generali di una epistemologia morale, alternativa all'epistemologia intuizionista, capace di spiegare la conoscenza del valore. Tradizionalmente, le opzioni in merito alla giustificazione delle credenze morali si possono suddividere in due prospettive teoriche differenti, il

¹ Cfr. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, cit., trad. it., p. 44.

coerentismo e il *fondazionalismo*.² In generale, per il *fondazionalismo*, che comprende anche l'intuizionismo, una credenza è giustificata quando è fondazionale, ovvero immediatamente giustificata e non giustificata inferenzialmente da altre credenze, o quando è ricavata inferenzialmente da credenze fondazionali. L'attrattiva principale di questa prospettiva è che consente di porre termine alla catena delle giustificazioni affermando che devono esistere alcune credenze che non necessitano di ulteriore giustificazione e che sostengono il peso delle credenze giustificate.

Il *coerentismo* afferma invece che una credenza è giustificata quando appartiene ad un insieme coerente di credenze, morali e non morali. La giustificazione, in questa prospettiva, ha un carattere olistico ed è l'esito di un qualche tipo di relazione tra credenze, nessuna delle quali ha un ruolo fondazionale. Si tratta di una prospettiva ampiamente condivisa e che tipicamente si associa in etica non al realismo ma al costruttivismo. In particolare, una versione di coerentismo morale è il metodo dell'*equilibrio riflessivo* proposto da Rawls per la giustificazione delle credenze morali.

Consideriamo con più attenzione questa prospettiva. L'idea generale è che la giustificazione, sia delle proprie credenze che delle credenze attraverso cui vogliamo raggiungere un accordo con altri agenti morali, è un processo di progressivo avvicinamento, revisione e adattamento reciproco dei giudizi morali, a tutti i livelli di generalità, che tende al raggiungimento di uno stato ideale, lo stato nel quale si ottiene il maggior grado di coerenza tra tutte le credenze. La giustificazione morale è dunque essenzialmente un procedimento per raggiungere l'accordo sulla correttezza dei principi e dei valori fondamentali attraverso la *considerazione ponderata* delle credenze morali e non morali, incluse le credenze tra loro incompatibili. Tra le credenze che sottoponiamo alla riflessione ponderata, alcune risulteranno indubbiamente più salde, persistenti e ragionevoli ma nessuna credenza riveste un ruolo fondazionale e deve sopportare l'onere delle giustificazioni di ordine superiore. L'esito ideale è quello dell'*equilibrio riflessivo*, l'esito effettivo è, o dovrebbe essere, il raggiungimento di un *consenso per*

² L'alternativa tra *fondazionalismo* e *coerentismo* si propone anche in relazione alla giustificazione della conoscenza scientifica. Per una discussione critica di queste prospettive cfr. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, 1997. In riferimento alla giustificazione morale cfr. D. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, trad. it., cit., cap. 5.

intersezione, ovvero una convergenza progressiva sui valori generali che origina da credenze particolari differenti e perfino incompatibili.³

L'approccio coerentista alla giustificazione morale, che in Rawls esprime evidentemente una opzione costruttivista in relazione alla ontologia dei fatti morali, non si associa necessariamente al costruttivismo, ovvero all'idea che i fatti e le verità morali siano l'esito delle nostre procedure di deliberazione razionale e l'esclusivo prodotto della razionalità pratica. David Brink ha infatti proposto una epistemologia morale *coerentista* all'interno di una prospettiva metaetica *realista*.⁴ Consideriamo allora in che modo, secondo Brink, una epistemologia coerentista potrebbe risultare compatibile con il realismo morale.

Brink non ammette la possibilità di credenze non inferenziali e ritiene che non sia necessario postulare credenze fondazionali per garantire la difesa del realismo. Per quanto riguarda invece il coerentismo, secondo Brink la difficoltà cui va incontro questa prospettiva, ovvero l'incapacità di assicurare un "contatto con la realtà" alla struttura della giustificazione morale, può essere superata se poniamo maggiore attenzione al fatto che vi sono due livelli di conoscenza morale: ad un primo livello, le credenze morali vertono sui fatti del mondo ed hanno un rapporto diretto con la verità, ad un secondo livello, vertono sulle credenze del primo ordine e non hanno un rapporto diretto con la verità dei fatti ma riguardano piuttosto *la relazione* tra le credenze di primo ordine e la realtà. Brink pone enfasi sul fatto che *conoscenza* e *giustificazione* intrattengono un differente rapporto con la verità: la conoscenza implica la verità, ma la giustificazione no, ed anzi, in via di principio, potremmo avere conoscenze giustificate false.

Per Brink, la coerenza complessiva delle credenze di primo e secondo livello è una *evidenza a favore della loro verità oggettiva*. In altri termini, la coerenza di una credenza *p* con l'insieme di credenze cui *p* appartiene è una spiegazione del fatto che siamo disposti a credere a *p* ed una evidenza, ma non una garanzia assoluta, a favore della verità oggettiva di *p*. All'interno di questa procedura di giustificazione dunque, un ruolo cruciale deve essere attribuito alle credenze di secondo livello: alcune di esse infatti, possono esprimere un grado elevato di affidabilità ed essere ritenute, in termini rawlsiani, *credenze morali ponderate*. Queste credenze non hanno un ruolo fondazionale rispetto alla conoscenza morale, non devono

³ Cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, trad. it., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁴ Cfr. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, cit., trad. it., cap. V.

sopporare l'onere di stabilire "il contatto con la realtà", che è affidato alle credenze di primo livello, ma forniscono un resoconto esplicativo coerente e affidabile in merito alle credenze di primo livello, e dunque una giustificazione a favore della verità di certi fatti morali. Questa struttura complessiva della giustificazione, secondo Brink, non è incompatibile con il realismo dal momento che le credenze sono metafisicamente e concettualmente indipendenti dall'esistenza dei fatti morali e dal momento che all'interno di questo processo di giustificazione le credenze di primo ordine consentono una conoscenza diretta dei fatti morali.

Le credenze di secondo ordine sono essenziali per la giustificazione; non possiamo essere giustificati a sostenere una credenza *p* a prescindere da credenze di secondo ordine su quale tipo di credenza *p* sia e sul perché credenze del tipo di *p* dovrebbero essere vere. Senza le credenze di secondo ordine il nostro sistema di credenze non sarebbe abbastanza coerente e avrebbe debole capacità esplicativa. Le nostre credenze non possono essere né comprensive né esplicative, se non abbiamo alcuna teoria che spieghi i nostri meccanismi di formazione delle credenze e la loro affidabilità. Le credenze di secondo ordine che accettiamo sono credenze di secondo ordine *realistiche*. Sono realistiche, perché sono credenze sulla nostra relazione con un mondo che, sebbene causalmente dipendente da noi per certi aspetti, è metafisicamente o concettualmente indipendente dall'evidenza che disponiamo su di esso.⁵

Indubbiamente, questa prospettiva risulta particolarmente interessante se guardiamo con sospetto alla necessità di postulare credenze fondazionali ai fini della giustificazione morale e sembra assicurare al realismo una epistemologia morale compatibile con le sue premesse ontologiche. Complessivamente, tuttavia, mi sembra che la prospettiva delineata da Brink riservi un ruolo decisamente marginale al "contatto con la realtà" dal quale, in una prospettiva che si impegna a favore di una ontologia realista, dovrebbe originare la conoscenza morale. Le credenze del primo ordine vertono sui fatti del mondo ma nella struttura epistemologica proposta non sembra esservi alcuna spiegazione rispetto al modo in cui formiamo queste credenze, ovvero al modo in cui l'evidenza e l'esperienza contribuiscono alla formazione delle credenze del primo ordine. Brink afferma che le credenze del primo ordine consentono un accesso alla realtà perché vertono su fatti del mondo ma questa considerazione elementare non è sufficiente a garantire una spiegazione adeguata della giustificazione: postulare due ordini di credenze, senza indicare in che modo l'evidenza, la percezione o gli stati esperienziali entrano nella spiegazione della conoscenza morale

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 149.

sembra di fatto lasciare irrisolta una delle difficoltà principali. In altri termini, non mi sembra possibile ridurre la conoscenza e la giustificazione morale ad un insieme di credenze: se desideriamo arrivare ad una spiegazione complessiva della nostra conoscenza morale, e non soltanto della sua giustificabilità, credo non si possa sperare di ottenere un risultato soddisfacente trascurando di fornire un resoconto di come arriviamo alla formulazione delle credenze di primo ordine su certi fatti e di come l'esperienza o l'evidenza concorrono a determinare l'insieme delle nostre credenze morali.

Il coerentismo identifica la conoscenza con l'insieme delle credenze vere giustificate, riducendo quindi la conoscenza morale ad una relazione interna al sistema complessivo delle credenze. In questa struttura, la coerenza è l'unico requisito epistemico significativo e non è accordato alcun ruolo agli stati esperenziali e alla relazione evidenziale tra questi stati e le credenze morali di ordine superiore.⁶ Se dunque riteniamo che esistano proprietà morali semplici, irriducibili e oggettive, adottando questa prospettiva epistemologica non arriviamo in alcun modo a comprendere come sia possibile la loro conoscenza.

In conclusione, se la natura del valore morale è quella prefigurata dal realismo assiologico, il coerentismo non sembra poter rendere ragione del modo in cui arriviamo a conoscere il valore intrinseco. Vi sono indubbiamente buone ragioni per ritenere che la *giustificazione* delle *credenze* assiologiche debba includere un insieme di vincoli di coerenza ed affidabilità e meccanismi inferenziali tra credenze analoghi a quelli indicati dalla prospettiva coerentista. Tuttavia, un resoconto adeguato della *conoscenza* assiologica deve comprendere più di una proposta relativa alla giustificazione delle credenze. Se il valore è una proprietà reale che inerisce ad alcune entità, dobbiamo comprendere in che modo gli agenti morali arrivano a *percepire* e *riconoscere* questa qualità morale nei suoi portatori.

Ma consideriamo se il *fondazionalismo* è in grado di produrre una epistemologia adeguata per il realismo assiologico. La tesi principale di questa prospettiva afferma che per evitare il regresso o la circolarità della giustificazione morale è necessario prevedere un insieme di principi, credenze o stati esperenziali che non sono conosciuti e giustificati

⁶ La ragione del trattamento elusivo riservato all'esperienza nella prospettiva delineata da Brink credo possa essere ricondotta interamente alla ovvia necessità di evitare che nella spiegazione della giustificazione epistemica coerentista siano inclusi elementi fondazionali, e l'introduzione di stati esperenziali o fenomenologici appare pericolosamente vicina all'introduzione di stati non inferenziali o auto-justificantesi.

inferenzialmente e che fungono da base per l'edificio della giustificazione morale. L'epistemologia fondazionalista si è tradizionalmente accompagnata, in ambito morale, all'intuizionismo. Tuttavia, mi sembra opportuno porre in evidenza che il fondazionalismo, come tesi relativa alla spiegazione della conoscenza morale, non implica necessariamente l'intuizionismo, ovvero la tesi sulla natura auto-evidente e sulla conoscibilità a priori delle credenze fondazionali, così come prefigurata dall'intuizionismo classico.

L'ipotesi che intendo considerare è che la spiegazione migliore della conoscenza morale del valore debba includere il riferimento a stati fondazionali ma che la natura di questi stati non sia quella prefigurata dagli intuizionisti. Cercherò quindi di mostrare che possiamo avere ragioni per rifiutare l'epistemologia intuizionista ma che queste ragioni non coincidono con quelle per rifiutare il fondazionalismo.

Consideriamo allora con più precisione che cosa sostiene l'epistemologia intuizionista, considerando come esempio paradigmatico di questa prospettiva l'intuizionismo di Ross.⁷ Le credenze o i principi fondazionali, che nella prospettiva di Ross comprendono un insieme limitato di doveri

⁷ Cfr. Ross, *The Right and the Good*, cit., trad. it., p. 38. L'intuizionismo classico trova ulteriore espressione in H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., trad. it., e H.A. Prichard, *Moral Obligations*, New York, Oxford University Press, 1949. La posizione di Moore è invece controversa: Moore stesso non sembra considerare l'epistemologia morale proposta una forma di intuizionismo (cfr. Moore, *Principia Ethica*, cit., trad. it., pp. 35-40), ed è interessante notare come nell'introduzione ai *Principia Ethica* l'autore accenni brevemente ad una somiglianza strutturale della sua prospettiva teorica con l'epistemologia del valore proposta da Franz Brentano nel saggio *Sull'origine della conoscenza morale*. In effetti, sembra difficile assimilare l'epistemologia morale di Moore all'intuizionismo in senso stretto: sebbene l'*Isolation test* prefiguri un metodo per la determinazione del valore comparabile, ad esempio, all'apprensione diretta del valore come risultato della capacità riflessiva matura proposto da Ross, Moore, oltre ad introdurre accanto all'*Isolation test* il più complesso *Principio di unità organica*, afferma che nella conoscenza del valore è compreso anche l'esperire un *sentimento* o una *emozione appropriata* che origina dalla contemplazione delle qualità assiologiche degli oggetti. (Cfr. Id., cap. VI). Quest'ultima condizione non viene posta da Moore come elemento costitutivo del metodo dell'isolamento ma viene definita come elemento essenziale e necessario all'interno di una totalità organica realmente positiva o di effettivo valore intrinseco. Sebbene non proponga una trattazione sistematica di questo tema, Moore sembra ritenere *essenziale* per la conoscenza del valore l'esperire una *emozione corretta* o *appropriata* in presenza del valore. Rispetto a questo requisito dunque, mi sembra evidente la convergenza con alcuni aspetti della prospettiva brentaniana e l'allontanamento dell'epistemologia di Moore dall'intuizionismo classico e dalla conoscenza del valore quale atto di apprensione diretta di una verità a priori o di una verità puramente formale.

prima facie, sono espressi da proposizioni auto-evidenti, che non necessitano di alcuna prova o dimostrazione indipendente e dei quali è possibile cogliere la verità intuitivamente, in modo analogo alla comprensione degli assiomi e delle verità matematiche.

Che un atto, *in quanto* è il mantenimento di una promessa, o *in quanto* realizza una giusta distribuzione del bene, o *in quanto* restituisce i servizi ricevuti, o *in quanto* promuove il bene degli altri, o *in quanto* promuove la virtù o la capacità introspettiva dell'agente, sia *prima facie* giusto è autoevidente. Non nel senso che sia evidente fin dall'inizio delle nostre vite, o non appena prestiamo attenzione a questa proposizione per la prima volta ma nel senso che quando abbiamo raggiunto una maturità mentale sufficiente e abbiamo prestato sufficiente attenzione alla proposizione, è evidente senza bisogno di alcuna prova o di altra evidenza oltre a se stessa. È autoevidente proprio come un assioma matematico, o la validità di una forma di inferenza.⁸

Occorre notare che in questa prospettiva la conoscenza dei principi morali fondamentali non è data indipendentemente da qualsiasi esperienza particolare e non è conseguita in modo esclusivo attraverso una riflessione su proposizioni astratte, formulate in termini generali e universali prescindendo da qualsiasi esperienza morale effettiva. La conoscenza morale origina invece dalla riflessione sull'esperienza morale ordinaria e sull'evidenza dell'essere *prima facie* giusto di un singolo atto, per esempio, il mantenere una particolare promessa. Con la riflessione, e se si dispone della maturità sufficiente per pensare in termini generali, si ricava che l'essere giusto *prima facie* appartiene non soltanto all'atto particolare che abbiamo inizialmente considerato ma alla natura di qualunque atto del medesimo tipo.⁹

Possiamo a questo punto domandarci se l'argomento antirealista di Mackie, per il quale dall'implausibilità di una presunta facoltà morale si dovrebbe ricavare la conclusione dell'inesistenza delle proprietà morali oggettive, costituisca un pericolo per il realismo.

Ora, il tipo di intuizione o di apprensione diretta che consentirebbe, secondo l'intuizionismo, di cogliere la natura dei principi morali

⁸ Ross, *The Right and the Good*, cit., trad. it., p. 38.

⁹ Ross ritiene che la possibilità di cogliere intuitivamente la giustezza e la doverosità di certi atti riguardi soltanto un numero limitato di azioni generali, i doveri *prima facie*. L'obbligatorietà di questi principi, nei casi concreti, non è da intendersi come assoluta: un obbligo *prima facie* risulta un obbligo *assoluto* o *reale* soltanto se nella circostanza particolare in cui ci troviamo non confligge con un obbligo *prima facie* ulteriore la cui forza, considerate tutte le circostanze contestuali rilevanti, risulti maggiore. Cfr. *Ibidem*, cap. 2.

fondamentali, non sembra affatto richiedere la presenza di una speciale facoltà morale o di una particolare modalità percettiva riservata alla apprensione delle verità morali. In Ross, come abbiamo indicato, la doverosità di alcuni atti appare come una verità autoevidente, come una conoscenza a priori che non richiede la presenza di evidenze ulteriori. La conoscenza morale, in questa prospettiva, non è differente dalla conoscenza della verità universale delle proposizioni matematiche: si tratta di una conoscenza che richiede l'esercizio di una capacità riflessiva matura ma non si configura affatto come una capacità cognitiva peculiare o indisponibile agli agenti morali in condizioni ordinarie. Tantomeno l'esercizio di questa riflessività si configura come un tipo di *percezione* diretta di qualche proprietà o relazione. Nell'epistemologia intuizionista di Ross, la conoscenza morale si esprime e si consegue attraverso *credenze*, non attraverso percezioni: le intuizioni morali hanno la forma di credenze il cui contenuto proposizionale viene riconosciuto come universalmente vero.¹⁰

Sembra quindi possibile affermare che in questa struttura della conoscenza morale non è affatto richiesta la presenza di una speciale facoltà morale o di categorie concettuali di cui già non disponiamo per spiegare la conoscenza di altri fatti o verità. Se anche arriviamo a riconoscere come una verità indubitabile l'esistenza di proprietà morali *sui generis*, non vi è ragione di richiedere che queste proprietà debbano essere colte in modo diretto, attraverso un atto percettivo peculiare o attraverso l'esercizio di una speciale facoltà mentale. L'epistemologia intuizionista non deve chiarire in che modo possiamo *percepire* o *rappresentare* le proprietà morali: in questa prospettiva, non è accordato alcun ruolo epistemico alla percezione o alla rappresentazione del bene o del valore. La conoscenza morale dei principi fondazionali, e il peso epistemico della giustificazione di questa conoscenza, sono ricondotti interamente all'intuizione intellettuale, ovvero alla capacità di riconoscere l'autoevidenza di alcune verità morali.¹¹

¹⁰ Sull'epistemologia morale intuizionista, e su Ross in particolare, cfr. R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, cit., cap. 1, e S. Vida, *Realismo morale non naturalistico e oggettività. L'intuizionismo etico del Novecento*, in G. Bongiovanni, a cura di, *Oggettività e morale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

¹¹ L'argomento della stranezza di Mackie, anche nella sua declinazione epistemologica, non colpisce dunque nel segno e non produce una obiezione seria nei confronti dell'epistemologia morale intuizionista (e del realismo non naturalistico che volesse adottare questa epistemologia morale). L'argomento di Mackie non sembra decisivo nemmeno se volessimo sostenere una forma di intuizionismo *percettivo* e ritenessimo la conoscenza morale simile alla percezione diretta delle proprietà non morali. Anche in questo caso, non sembra affatto necessario postulare l'esistenza di speciali facoltà

In questa prospettiva, per esempio, appare autoevidente che è un male provare gioia nel dolore altrui, o perseguire un innocente, o tradire la fiducia. Nel momento in cui l'agente morale comprende il significato della proposizione che esprime un principio morale di questa natura, non è necessario inferirne la verità da quella di altre credenze: la sua giustificazione è immediata perché la sua verità è autoevidente, ovvero derivata dalla sola comprensione della proposizione. Sembra dunque possibile affermare che l'epistemologia intuizionista, intesa come una epistemologia fondazionalista incentrata sull'autoevidenza di alcune *proposizioni* morali, non favorisce alcun argomento contro il realismo e che la pretesa di Mackie di derivare l'implausibilità del realismo dall'eccentricità della modalità attraverso cui dovremmo percepire le presunte proprietà morali non coglie nel segno. L'intuizionismo definisce una epistemologia fondazionalista che accorda il peso della giustificazione morale ad alcuni principi o credenze autoevidenti, non alla percezione diretta o alla rappresentazione di proprietà morali *sui generis*.

Assodato che le critiche all'epistemologia intuizionista ed i tentativi di derivare dalle sue premesse la falsità del realismo non rendono ragione della ragionevolezza e della forza epistemica di questa proposta, rimane da chiarire un punto essenziale per la nostra discussione: l'epistemologia intuizionista è compatibile con l'assiologia realista delineata e difesa in questo studio?

Ritengo vi siano forti ragioni per dubitare che la giustificazione della conoscenza del valore intrinseco possa trovare fondamento esclusivo nell'autoevidenza di alcune credenze morali e nell'intuizione della verità a priori di alcune proposizioni. Ma procediamo con ordine e proviamo ad immaginare quale potrebbe essere la struttura della conoscenza assiologica adottando una epistemologia intuizionista.

Se volessimo utilizzare questa epistemologia morale in relazione alla conoscenza del *valore intrinseco*, per come ho definito la prospettiva del *realismo assiologico non naturalistico*, dovremmo affermare che

mentali: le qualità morali potrebbero essere colte dalle nostre forme ordinarie di percezione, per esempio assumendo che le modalità percettive di cui disponiamo comprendano non solo modalità sensoriali ma anche il tipo di conoscenza diretta, o *per acquaintance*, che caratterizza la conoscenza dei dati immediati della coscienza. Una epistemologia intuizionista che accorda uno status epistemico privilegiato alla percezione (e non alla credenza), e che stabilisce una somiglianza strutturale tra la percezione di stati fenomenologici e la percezione di proprietà morali sembra allontanarsi significativamente dall'intuizionismo classico ma è interessante notare, ai fini della nostra discussione, che in nessun caso è necessario introdurre facoltà mentali *sui generis* per difendere una epistemologia morale non-naturalistica.

l'esistenza del valore, o l'istanziamento del valore nei suoi portatori, è conoscibile nel momento in cui la riflessione ci consente di formulare credenze morali autoevidenti il cui contenuto proposizionale esprime la presenza del valore o l'istanziamento del valore nei suoi portatori. Per esempio, individui con un grado sufficiente di maturità morale, in circostanze adeguate potrebbero riconoscere che la proprietà *sui generis* del valore sopravviene ed è irriducibile a certi fatti materiali o inerisce in modo essenziale ad un qualche insieme di entità viventi. Nella circostanza particolare in cui si è verificata l'intuizione o l'apprensione dell'esistenza del valore intrinseco o del fatto che alcune entità meritano un rispetto *prima facie*, arriviamo a comprendere, attraverso un esercizio di riflessione, la verità universale dell'esistenza e dell'irriducibilità del valore: la proposizione che esprime l'esistenza o l'istanziamento del valore appare ai soggetti morali una verità a priori di cui non è possibile dubitare.

Credo inoltre che se volessimo adottare l'epistemologia intuizionista, dovremmo considerare con estrema serietà l'analogia tra l'autoevidenza di (alcune) verità morali e l'autoevidenza degli assiomi e delle verità logiche e matematiche. Se non riteniamo affidabile questa analogia, non disponiamo in effetti di alcuna altra indicazione su *come* potremmo arrivare a conoscere la verità dei principi morali fondazionali. Il peso epistemico della giustificazione morale ricade interamente sull'*intuizione razionale*, e se cerchiamo di descrivere la natura di una intuizione razionale, il modo in cui una credenza ci appare vera a priori, o necessariamente vera, o vera in virtù del significato dei termini che la compongono, non disponiamo di molti esempi oltre ai modi in cui cogliamo in modo diretto o "vediamo" le verità assiomatiche o la verità logica di enunciati analitici.

Robert Audi, nel proporre una prospettiva epistemologica neo-intuizionista, indebolisce lo status assiomatico dei principi fondazionali prefigurato da Ross e propone di distinguere tra l'autoevidenza *immediata* delle verità matematiche e l'autoevidenza *mediata* (dalla riflessione) delle verità morali.¹² Indubbiamente, per poter cogliere l'autoevidenza delle verità morali sembra essere necessario un insieme di requisiti o capacità o disposizioni ulteriori, oltre alla capacità razionale di cogliere la verità logica di alcune proposizioni. Nell'intuizionismo, tuttavia, questi elementi ulteriori (la maturità morale, la capacità di esercitare una riflessione profonda) sembrano essere un fatto di psicologia morale, più che di teoria etica. Al fine di verificare la compatibilità dell'intuizionismo con il realismo assiologico vorrei quindi soffermarmi sul requisito epistemico

¹² Cfr. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, cit., pp. 49-58.

principale di questa proposta teorica, ovvero l'idea che *il fondamento*, la base epistemica della giustificazione morale risieda nell'*intuizione razionale* quale capacità di comprendere la verità di alcune proposizioni morali.

Ora, la struttura della conoscenza morale definita dall'intuizionismo, il cui peso epistemico ricade interamente sull'intuizione razionale, è una buona spiegazione della nostra effettiva conoscenza morale? Ed il tentativo di utilizzare l'epistemologia intuizionista in relazione al valore intrinseco può chiarire in che modo arriviamo a conoscere il valore? Credo che in relazione alla conoscenza del valore l'epistemologia intuizionista non offra una spiegazione adeguata. Cercherò quindi di evidenziare le difficoltà e le incompatibilità principali, definendo al contempo quali potrebbero essere i caratteri di una adeguata spiegazione della conoscenza assiologica.

In primo luogo, se il valore esiste realmente come proprietà *sui generis* istanziata nei suoi portatori, prima della formulazione di *credenze* sulla natura, l'esistenza e l'istanziamento del valore, deve occorrere una *evidenza fenomenologica* in relazione alla quale formulare le credenze morali sul valore. In altri termini, se non occorre *il riconoscimento* della presenza del valore, la base evidenziale sulla quale fondare la giustificazione di una credenza assiologica è assente. Una epistemologia adeguata alla spiegazione della conoscenza del valore intrinseco deve quindi chiarire in che modo gli agenti morali o i soggetti fenomenologici possono avere una qualche *cognizione o apprensione diretta* del valore.

L'intuizionismo assume che soltanto *le credenze* possano sostenere il peso fondazionale della giustificazione morale, ma non vi è una ragione di principio per la quale gli stati fondazionali debbano essere soltanto *credenze*. L'ipotesi alternativa che intendo sostenere è che *stati esperenziali/fenomenologici* possano assumere un ruolo fondazionale in relazione alla giustificazione della conoscenza del valore intrinseco. Naturalmente, non intendo sostenere che l'intera conoscenza morale si possa giustificare sulla base di evidenze immediate e dirette e che le credenze morali di secondo ordine e l'insieme delle credenze morali non assiologiche non possano richiedere anche una giustificazione differente. La struttura giustificativa che propongo è relativa alla conoscenza assiologica e non esclude dunque che la conoscenza di fatti e verità morali ulteriori implichi molto più di quanto è richiesto per la conoscenza del valore intrinseco.

Tuttavia, anche limitando l'ambito di validità della giustificazione diretta del valore, l'idea che una qualche forma di conoscenza morale trovi fondamento nella possibilità di cogliere il valore attraverso un atto di

percezione fenomenologica, sembra indubbiamente mantenere alcuni elementi di eccentricità. L'analisi tradizionale tipicamente assume che la conoscenza, non soltanto la conoscenza morale, consista in un insieme di *credenze espresse in forma proposizionale*. Anche in etica, le prospettive cognitive ritengono che la nozione epistemica cruciale sia la nozione di *credenza* e che la conoscenza morale consista in un insieme di credenze vere e giustificate rispetto a certi fatti morali. In questa prospettiva, una epistemologia adeguata dovrebbe arrivare a spiegare quando e come le credenze di un soggetto o di un agente morale possono essere ritenute vere e giustificate e dunque comportare una autentica conoscenza.¹³

Indubbiamente, vi sono buone ragioni a favore dell'adeguatezza e della plausibilità di questa struttura generale della conoscenza morale e non morale: dal momento che la conoscenza richiede la relazione tra la mente di un soggetto conoscente ed un insieme di fatti esterni, *la credenza*, il cui contenuto proposizionale descrive quei fatti, sembra essere la più ovvia candidata al ruolo di componente mentale della conoscenza. Inoltre, mentre di una credenza è possibile predicare la verità o la falsità, uno stato esperienziale, propriamente, può essere definito soltanto veridico o illusorio. Tuttavia, credo che riducendo la *conoscenza* morale ad un insieme di *credenze* si limiti in modo considerevole l'insieme di quanto possiamo effettivamente *conoscere* dal punto di vista morale. La conoscenza morale comprende indubbiamente l'insieme delle credenze giustificate di un agente ma, nella prospettiva del realismo assiologico, comprende anche una *relazione diretta* tra il soggetto fenomenologico e la realtà morale. Ed è proprio questa relazione di *acquaintance* tra il soggetto fenomenologico e il valore, a mio parere, che giustifica le credenze morali di ordine superiore.¹⁴

¹³ Il famoso saggio di Gettier ha posto in discussione questa forma di analisi della conoscenza. Cfr. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», 23, (1963), pp. 121-23. Ma una alternativa radicale all'immagine tradizionale della conoscenza si trova soltanto nel recente lavoro di Williamson, per il quale la nozione di *conoscenza* non è analizzabile e scomponibile nei concetti tradizionali di *credenza*, *verità* e *giustificazione*. Cfr. T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000. In Williamson, la priorità epistemica va alla nozione di *conoscenza*, intesa come *evidenza complessiva* e come stato mentale autonomo non ulteriormente definibile. Non è questa la sede per analizzare in che modo e con quale esito la complessa proposta di Williamson potrebbe essere estesa alla conoscenza morale. Ai fini della nostra discussione, mi sembra sufficiente evidenziare come sia possibile offrire alternative all'immagine tradizionale della conoscenza e all'idea che la conoscenza sia interamente spiegabile nei termini di credenze vere giustificate.

¹⁴ Utilizzo la nozione di *acquaintance* per evidenziare come stati esperienziali, differenti dalle credenze, rispetto ai quali abbiamo un accesso immediato e diretto possiedano uno status epistemico capace di giustificare credenze di ordine superiore. La nozione è stata

Naturalmente, la capacità di formulare credenze e di riflettere sulla propria esperienza morale consente di perseguire l'ampiezza e la generalità che definiscono una autentica maturità morale e di arrivare a comprendere, per esempio, che il valore di una entità particolare appartiene a tutte le entità che condividono la medesima natura. Tuttavia, nella prospettiva del realismo assiologico che intendo difendere, non vi può essere adeguata giustificazione di una credenza sul valore in assenza di una evidenza di natura esperenziale e fenomenologica sulla presenza oggettiva del valore stesso. In questa prospettiva, le credenze assiologiche non sono quindi, come nell'intuizionismo, credenze a priori: una volta riconosciuto il valore, è possibile formulare una credenza particolare del tipo "l'entità x, che possiede un certo insieme di caratteristiche, ha valore intrinseco". Una volta formulata una credenza assiologica particolare, è anche possibile riconoscere che entità della stessa natura istanziano un medesimo valore, ma questa generalizzazione non costituisce una verità a priori, conoscibile con un atto di intuizione intellettuale, che possiamo formulare in assenza di quel riconoscimento primario.

In conclusione, ritengo che una adeguata epistemologia morale per il realismo assiologico sia una epistemologia *fondazionalista* che conferisce il peso della giustificazione epistemica non alle credenze fondazionali ma agli stati esperenziali/fenomenologici di riconoscimento diretto del valore.

Possiamo a questo punto definire quale potrebbe essere la struttura generale della conoscenza assiologia. Ad un primo livello di conoscenza, l'agente morale o il soggetto fenomenologico ha una percezione diretta del valore: il valore è il contenuto intenzionale di uno stato fenomenologico, in altri termini, quello stato fenomenologico *rappresenta* il valore. Se lo stato fenomenologico rappresenta un valore realmente esistente, la conoscenza del soggetto fenomenologico o dell'agente morale è una conoscenza veridica. Ma mi sembra possibile assicurare a questa evidenza uno status epistemico più forte: quando un soggetto esperisce uno stato fenomenologico che rappresenta un qualche oggetto o proprietà, la conoscenza che trova fondamento in quello stato, in virtù della relazione di

introdotta da Russell, all'interno di una prospettiva strettamente empirista, in relazione alla conoscenza delle proprietà del mondo fisico e in contrapposizione alla conoscenza per descrizione, ovvero alla conoscenza inferenziale. La conoscenza *per acquaintance* trova sostenitori anche tra gli epistemologi contemporanei: cfr. R. Fumerton, *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2001. In riferimento alla giustificazione delle credenze relative agli stati fenomenologici cfr. anche D. Chalmers, *The Content and Epistemology of Phenomenal Belief*, in Q. Smith, A. Jokic, *Consciousness: New Philosophical Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

acquaintance tra il soggetto e l'oggetto o proprietà rappresentati, è sempre *prima facie* giustificata.¹⁵

L'evidenza fenomenologica di primo livello è inoltre una evidenza che possiamo utilizzare a sostegno di una credenza di secondo ordine, ovvero a sostegno della verità di una proposizione relativa a come riteniamo stiano certi fatti. Se il contenuto della proposizione rappresenta il valore di uno stato di cose, ovvero se esiste uno stato di cose che comprende nei suoi costituenti l'istanziamento del valore in un qualche portatore, la credenza è vera. Tuttavia, nel passaggio cognitivo dal riconoscimento del valore al giudizio o alla credenza che ad una particolare entità inerisce un valore intrinseco, qualcosa, rispetto al carattere unitario dell'evidenza fenomenologica, sembra andare perduto: in qualche misura si rende il portatore di valore qualcosa di *distinto* dalla proprietà che viene attribuita, qualcosa che possiede quella proprietà come una proprietà tra le altre e che è pensabile e concepibile come autonomo e indipendente dalla proprietà attribuita. Di fatto, un giudizio o una credenza sul valore congiunge o separa due rappresentazioni, quella di una entità particolare e quella della proprietà che inerisce a quell'entità, e questa capacità cognitiva di ordine superiore sembra oscurare il fatto che il riconoscimento primario del valore, così come appare istanziato in un particolare portatore, è immediato ed indipendente da qualsiasi descrizione concettuale, è un valore primariamente *riconosciuto*, non un valore *attribuito*. La struttura soggetto-predicato di un pensiero concettuale oppone un oggetto o entità, in posizione di soggetto, ad una proprietà, in posizione predicativa. Questa complessa capacità di rappresentazione implica la capacità di rappresentare un oggetto come il potenziale portatore di un insieme di proprietà differenti e di rappresentare la proprietà stessa come inerente ad altri possibili portatori. Le capacità rappresentazionali complesse trovano fondamento nella struttura rappresentativa degli stati esperienziali o fenomenologici ma presuppongono dunque un insieme di capacità ulteriori, che non è possibile immaginare come già in atto nella percezione stessa.

Ciò che ho inteso sostenere dunque, è che la conoscenza del valore non richiede necessariamente la formulazione di una credenza di secondo

¹⁵ Naturalmente, non vi è nulla che possa escludere la possibilità di soggetti sistematicamente confusi, irrazionali o incapaci di riconoscere il contenuto e la qualità fenomenologica della propria esperienza. Di fatto, un individuo potrebbe non riconoscere il valore che si rende manifesto o potrebbe ritenere di aver percepito l'esistenza di un valore o di un bene laddove in realtà non sussiste alcuna proprietà morale. Tuttavia, questa evenienza mi sembra rappresentare un problema di psicologia morale, non di teoria etica.

livello, ovvero non richiede, in quanto alla sua giustificabilità, la formulazione di una credenza esplicita di ordine superiore. Nella prospettiva del realismo assiologico, la conoscenza morale trova fondamento e giustificazione nelle relazione diretta di *acquaintance* tra il soggetto fenomenologico e la proprietà istanziata del valore. In questa prospettiva inoltre, come ho indicato nel secondo capitolo di questo studio, la relazione tra il valore ed il suo portatore rappresenta un nesso di costituzione fondamentale, *sui generis*, che non è possibile analizzare e ridurre ad una relazione ordinaria tra un oggetto ed una proprietà. Per queste ragioni dunque, sebbene sia possibile formulare credenze vere riguardo l'esistenza del valore, la modalità primaria del suo riconoscimento, la modalità che manifesta una immediata corrispondenza tra il piano epistemico e quello ontologico, è la conoscenza diretta e la rappresentazione non-concettuale del valore negli stati fenomenologici degli agenti morali.

Sembra allora possibile affermare che il valore istanziato o esemplificato in un suo portatore costituisce un elemento irriducibile e non ulteriormente analizzabile dell'esperienza morale: la natura stessa del valore si manifesta alle nostre capacità conoscitive attraverso una presentazione di natura non-concettuale, come un dato dell'esperienza morale che arriviamo a conoscere nella sua immediatezza e compiutezza, indipendentemente dalle nostre descrizioni particolari, e che anzi costituisce il limite e il fondamento di tutte le possibili descrizioni del valore.

3.2 La rappresentazione del valore

Nel paragrafo precedente ho indicato come la giustificazione della conoscenza assiologica risieda nel riconoscimento immediato del valore, un riconoscimento di carattere fenomenologico nel quale il valore appare istanziato nei suoi portatori. Dobbiamo a questo punto cercare di comprendere con maggiore precisione quale potrebbe essere la natura del *contenuto rappresentazionale* che rende manifesto il valore ai soggetti fenomenologici e in che modo il valore può trovare rappresentazione nell'esperienza morale.

Se desideriamo difendere una forma di realismo assiologico, è necessario innanzitutto evitare che l'ontologizzazione del valore e l'idea che si possa

cogliere la realtà assiologica in modo diretto favoriscano una immagine fuorviante del valore intrinseco, ovvero l'idea che l'esistenza del valore possa essere colta o percepita come quella di un oggetto del mondo fisico. Dobbiamo quindi essere cauti nel proporre analogie con le modalità percettive ordinarie e ricercare quali possono essere invece i caratteri distintivi della rappresentazione del valore morale.

Nel capitolo secondo, ho anticipato che gli *stati fenomenologici* nei quali il valore trova rappresentazione sono *le emozioni*. Nella prospettiva del realismo assiologico non-naturalistico che ho cercato di definire, comprendere la natura del contenuto rappresentazionale che rende manifesto il valore significa dunque comprendere la natura del contenuto rappresentazionale di quell'insieme di stati fenomenologici che è possibile definire *emozioni*.¹⁶

Nel seguito di questo paragrafo mi propongo un obiettivo specifico: portare sostegno all'idea che stati fenomenologici come le emozioni possiedano *capacità rappresentazionale*: soltanto se abbiamo ragioni per ritenere che gli stati fenomenologici possiedano o siano accompagnati da questa capacità possiamo ragionevolmente affermare che il valore può essere l'oggetto intenzionale di una emozione morale. Inoltre, dal momento che l'attribuzione di capacità rappresentazionale ad un qualche stato mentale si accompagna all'idea che quello stato abbia anche delle *condizioni di soddisfazione o di verità*, è evidente che ai fini della nostra discussione è cruciale poter affermare che le emozioni morali possiedono questa capacità, ovvero possono rappresentare il valore come qualcosa che esiste oggettivamente.

¹⁶ Naturalmente, non vi è una posizione univoca in merito a quale *tipo* di stato mentale o corporeo siano le emozioni. Nonostante il problema di spiegare che cosa esattamente siano le emozioni abbia interessato la filosofia, la psicologia e, in anni recenti, le scienze cognitive, rispetto ai differenti campi di indagine non vi è una posizione condivisa nemmeno riguardo la definizione dei termini del dibattito. Parimenti, non vi è alcuna convergenza riguardo all'ipotesi che le emozioni siano stati percettivi di modificazioni corporee che occorrono nell'interazione tra un individuo e l'ambiente esterno, oppure stati di livello superiore, che implicano anche un giudizio cognitivo riguardo all'oggetto sul quale verte l'emozione. Verosimilmente, entrambi gli orientamenti colgono tratti essenziali delle emozioni primarie (paura, gioia, tristezza, rabbia, disgusto, sorpresa) da un lato, e delle emozioni secondarie (colpa, gelosia, imbarazzo ecc.) o delle emozioni prolungate (stati d'animo, affetti, sentimenti) dall'altro. Ai fini della presente discussione, assumo semplicemente che le emozioni siano parte dell'insieme degli stati fenomenologici o coscienti di un individuo. A differenza di altri stati fenomenologici, tuttavia, ritengo che le emozioni comportino essenzialmente una qualificazione assiologica, esprimano in modo essenziale una relazione con il valore o con la sua negazione.

Tuttavia, non appena cerchiamo di chiarire la *struttura interna* di uno stato mentale a carattere rappresentazionale e la natura del suo *contenuto*, si presentano alcune difficoltà preliminari. Nel caso di uno stato mentale di *credenza*, vi è un consenso diffuso sul fatto che il contenuto rappresentazionale possa essere definito come il *contenuto proposizionale* o *concettuale* che descrive un certo stato di cose. Una analoga modalità di descrizione del contenuto di una credenza consiste nell'affermare che la credenza verte su qualche fatto, e che la rappresentazione di quel fatto costituisce l'oggetto intenzionale della credenza. Naturalmente, le opzioni riguardo a come la rappresentazione mentale possa corrispondere o rispecchiare la realtà sono numerose, ma sembra esservi una opinione condivisa sul fatto che una volta ammessa l'esistenza di rappresentazioni mentali, queste rappresentazioni debbano avere una struttura di tipo linguistico e concettuale.

Nel caso degli *stati esperenziali* o *fenomenologici*, tra i quali, appunto, le emozioni, il problema sembra essere più complesso, sia per quanto riguarda la possibilità che stati di coscienza possiedano una effettiva capacità rappresentazionale sia riguardo al tipo di contenuto delle rappresentazioni stesse.

Ora, nel momento in cui attribuiamo capacità rappresentazionale ad uno stato mentale fenomenologico, mi sembra che ci troviamo di fronte due opzioni: ritenere che quello stato abbia una struttura irriducibilmente complessa, ovvero ritenere che accanto a proprietà puramente fenomeniche vi siano anche proprietà puramente rappresentazionali, o ritenere che le proprietà rappresentazionali e quelle fenomeniche siano identiche o riducibili le une alle altre, di modo che l'una o l'altra proprietà risulta prioritaria o fondamentale rispetto all'altra.

Come ho anticipato, la mia opinione è che gli stati fenomenologici possiedano un *contenuto rappresentazionale* (interamente di natura *non concettuale*) e che la componente rappresentazionale non esaurisca la descrizione di uno stato fenomenologico: in altri termini, la mia posizione riguardo la *struttura* di un evento fenomenologico è che gli stati fenomenologici possiedano una *struttura complessa*, che comprende in modo essenziale sia una componente *puramente rappresentazionale* che una componente *puramente qualitativa*. Entrambe le componenti, a mio parere, sono irriducibili, ovvero: la componente qualitativa non è interamente spiegabile in termini rappresentazionali (né se la componente rappresentazionale è intesa naturalisticamente, come capacità cognitiva in via di principio riducibile ad eventi cerebrali, né se la componente rappresentazionale è intesa funzionalmente, come insieme di operazioni

cognitive, né se la componente rappresentazionale è intesa come capacità di presentare direttamente un contenuto, capacità che nel paragrafo precedente ho indicato come tipica della conoscenza diretta). E, di converso, ritengo che la componente qualitativa non possa essere il fondamento del carattere rappresentazionale dell'esperienza fenomenologica, ovvero, ritengo che non possieda una qualche priorità nella costituzione della componente intenzionale di uno stato mentale e che, qualsiasi siano le relazioni reciproche, la componente rappresentazionale non sia riducibile a quella qualitativa.

Ad ogni modo, non siamo costretti ad addentrarci nel problema, di non facile soluzione, della *relazione* o della *compresenza* di queste proprietà. Ai fini della nostra discussione, ciò che è importante è poter fornire ragioni a favore della *struttura complessa* di uno stato fenomenologico: se infatti abbiamo motivo di affermare che uno stato fenomenologico possiede una *duplice natura, qualitativa e rappresentazionale*, possiamo anche confidare sulla possibilità che il valore rappresentato sia qualcosa di oggettivo e distinto dalla mente fenomenologica, e tuttavia soggettivamente esperibile da un agente morale.

Le ragioni a favore dell'idea della *complessità* degli stati fenomenologici mi sembrano le seguenti: **1)** l'intuizione ordinaria della compresenza di aspetti rappresentazionali e qualitativi in uno stesso stato fenomenologico. **2)** l'irriducibilità della coscienza fenomenologica rispetto a qualsiasi altra proprietà o caratteristica del mentale o del mondo fisico. **3)** una ipotesi sulla indipendenza delle regioni ontologiche cui inerscono la coscienza, i fatti e i valori.

1) In ambito analitico, come ho già avuto modo di evidenziare, gli studi sulla coscienza hanno avuto un notevole sviluppo in anni recenti. Tuttavia, occorre constatare che tipicamente la filosofia della mente ha per lungo tempo considerato gli stati fenomenologici un insieme di *sensazioni grezze* (*raw feels*), ovvero stati mentali privi di complessità e struttura interna, la cui dimensione qualitativa non sembrava essere l'esito di una relazione tra il mondo esterno ed il soggetto fenomenologico ma una proprietà *interna* agli stati mentali di un soggetto, una proprietà dei *modi di rappresentazione* più che la conseguenza di una esperienza *del* mondo esterno. Detto altrimenti, termini come *qualia*, *sensazioni grezze*, *stati fenomenologici* o *stati qualitativi* hanno designato per lungo tempo stati mentali ritenuti del tutto privi di contenuto rappresentazionale, ovvero stati che non vertevano su nessun oggetto o proprietà del mondo esterno. L'esito pratico è stato quello di considerare *coscienza* e *intenzionalità* proprietà distinte del

mentale, i cui eventuali rapporti di dipendenza, causalità o compresenza hanno ricevuto scarsa attenzione teorica.¹⁷

Ai fini della nostra discussione, mi sembra invece necessario porre in evidenza ciò che l'esperienza ordinaria sembra mostrarci: il carattere peculiare degli stati fenomenologici è la *dimensione qualitativa*, la possibilità, per il soggetto fenomenologico, di esperire qualcosa in modo diretto, come qualcosa che inerisce immediatamente alla propria coscienza. Tuttavia, questi stati non sono puramente fenomenici ma vertono *su* qualcosa, presentano qualche oggetto del mondo o il contenuto di qualche stato mentale alla coscienza. Sembra quindi difficile non riconoscere che qualsiasi stato fenomenologico abbia un contenuto, sebbene naturalmente sia possibile avere opinioni differenti riguardo la natura di quel contenuto. Anche nel caso di stati che non vertono su oggetti del mondo esterno ma, per esempio, su stati interni dell'organismo (come un dolore che deriva da una lesione) o su altri stati mentali (un ricordo, una immagine), l'esperienza fenomenologica è sempre *relativa* o *diretta a* qualcosa e manifesta un *contenuto*, un oggetto reale (nel senso più generale, ovvero includendo non soltanto gli oggetti esterni ma qualsiasi modificazione corporea o qualsiasi evento mentale) rappresentato in almeno una delle sue possibili determinazioni.¹⁸

¹⁷ La tradizione fenomenologica, e Franz Brentano con particolare efficacia, ha invece sempre considerato *coscienza* e *intenzionalità* proprietà interconnesse in modo essenziale. Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1874, trad. it., *La psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, Bari, Laterza, 1997. Soltanto in anni recenti la filosofia della mente di orientamento analitico ha mostrato interesse alle relazioni reciproche tra le due proprietà. Fino ad ora, tuttavia, l'orientamento prevalente sembra essere stato quello di *ridurre* la coscienza fenomenologica ad un insieme di capacità intenzionali/rappresentazionali e di affermare dunque un qualche tipo di priorità dell'intenzionale sul fenomenico. (Cfr. nota 36, cap. 2). Sul tema cfr. C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1998, D. Chalmers, *The Representational Character of Experience*, cit., G. Janzen, *The Representational Theory of Phenomenal Character: A Phenomenological Critique*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 5, (2006), pp. 321-339.

¹⁸ Secondo Brentano, ogni atto intenzionale è rivolto, oltre che primariamente verso un oggetto esterno, verso se stesso come oggetto secondario. Questa tesi, nella sua generalità, non mi sembra incompatibile con l'immagine della coscienza e della complessità strutturale degli stati fenomenologici che ho adottato in questo studio. Il problema, sul quale si sono avvicendati gli allievi e gli interpreti di Brentano, riguarda invece lo *statuto ontologico* dell'oggetto intenzionale e la confusione riguardo alla possibilità che l'oggetto della rappresentazione sia un oggetto reale, colto in una delle sue possibili manifestazioni, o un oggetto puramente rappresentazionale e interno alla

Occorre precisare che l'intenzionalità, quale caratteristica degli stati mentali di poter essere rivolti verso oggetti esterni o verso altri stati mentali è indubbiamente *caratteristica distintiva del mentale* rispetto al fisico, ma non dobbiamo confondere questa idea con la tesi ulteriore per la quale le rappresentazioni dovrebbero avere una natura puramente mentale o vertere esclusivamente su stati mentali. Ai fini della nostra discussione, chiaramente, questa tesi avrebbe effetti molto negativi ed indebolirebbe la possibilità della conoscenza diretta del valore: è dunque necessario distinguere questa opzione ontologica dalla tesi generale dell'intenzionalità della coscienza e dalla tesi specifica che ho proposto riguardo alla complessità strutturale degli eventi fenomenologici.

Dunque, non dobbiamo considerare la rappresentazione come qualcosa di puramente interno alla mente e alla coscienza: l'oggetto della rappresentazione è un oggetto reale, non un ulteriore oggetto mentale. Tuttavia, la possibilità che gli oggetti esterni alla coscienza si manifestino in modo diretto alla nostra coscienza non significa che noi possiamo cogliere interamente la natura o le proprietà di questi oggetti. L'oggetto reale che si dà nella rappresentazione è l'oggetto reale in una delle sue possibili disposizioni, proprietà o manifestazioni e non è garantito che la rappresentazione possa cogliere interamente la realtà o la natura intrinseca dell'oggetto. Nondimeno, ritengo che ciò che cogliamo nella rappresentazione non sia una *modificazione* dell'oggetto reale, o un oggetto la cui natura è completamente oscurata dai *modi* della rappresentazione stessa, ma un oggetto reale che si manifesta alla coscienza in almeno una delle sue possibili determinazioni.¹⁹

2) Consideriamo la seconda ragione a favore della complessità degli stati fenomenologici, ovvero la prospettiva dell'irriducibilità della coscienza. Ho esposto alcune delle ragioni a favore dell'irriducibilità della coscienza nel capitolo secondo, (cfr. par. 2.3): uno stato fenomenologico possiede essenzialmente una componente qualitativa, sebbene tipicamente verta anche su qualcosa di esterno ad esso, rappresenti un oggetto del mondo o un altro stato mentale. L'irriducibilità della coscienza ha una duplice natura: la coscienza appartiene ad un dominio ontologico proprio, e come tale è irriducibile al mondo dei fatti e a quello del valore. Inoltre, ciascun evento qualitativo inerisce ad un particolare soggetto fenomenologico, è

coscienza, opzione, quest'ultima, che apre la via ad una concezione fenomenistica dei dati di coscienza.

¹⁹ In questa prospettiva, ciò che cogliamo non è quindi nemmeno un insieme di proprietà *di* un oggetto ma l'oggetto stesso, che si manifesta alla coscienza in alcune delle sue caratteristiche intrinseche.

esperibile soltanto da un particolare agente morale ed è irriducibile al punto di vista di qualunque altro soggetto o agente.

Ora, in questa seconda accezione, l'irriducibilità epistemica è relativa alla dimensione qualitativa, "all'effetto che fa" esperire un oggetto o un fatto del mondo, non alla componente rappresentazionale. Se non assumiamo questa asimmetria tra la componente qualitativa e quella rappresentazionale, sembra difficile spiegare come differenti soggetti fenomenologici o differenti agenti morali possano cogliere e rappresentare una stessa realtà. Sembra invece che la rappresentazione di oggetti e fatti del mondo esterno e della realtà morale possa essere *condivisa*, in quanto *oggetto intenzionale*, da individui differenti. È la dimensione qualitativa e fenomenologica che rende quella rappresentazione qualcosa che inerisce *a me*, che posso esperire come un contenuto o una immagine immediatamente e direttamente rivolti alla *mia* coscienza.

Se dunque la dimensione fenomenologica è irriducibile e al contempo non si esaurisce nella componente rappresentazionale, è evidente che devono sussistere due distinte componenti che concorrono alla struttura complessa di un evento fenomenologico: la componente qualitativa e quella rappresentazionale.

Dall'impossibilità di pensare la coscienza senza rappresentazione e dall'impossibilità di ridurre la coscienza alla rappresentazione ricaviamo dunque l'idea che la struttura di uno stato fenomenologico sia una struttura complessa, che comprende in modo essenziale la presenza di entrambe le componenti.

Anche il dominio del valore è ontologicamente irriducibile, ma soltanto nella prima delle due accezioni che ho indicato: alcuni fatti morali non possono essere ricondotti a fatti di ordine mentale o a fatti che appartengono all'ordine della natura. Tuttavia, l'istanziamento di una proprietà morale può divenire oggetto intenzionale di stati fenomenologici esperiti da differenti agenti morali.

La struttura degli stati fenomenologici è dunque complessa e le componenti di questi stati non intrattengono un rapporto di simmetria perfetta: gli stati fenomenologici possiedono una componente intenzionale, per la quale possono essere rivolti alla realtà esterna e possono rappresentare oggetti del mondo, e possiedono una componente qualitativa, che accompagna ciascuna rappresentazione particolare. Riguardo al valore intrinseco, analogamente, gli eventi fenomenologici possono essere rivolti al valore, possono cogliere e rappresentare il valore oggettivamente presente, e nel contempo possiedono una componente qualitativa irriducibile che

accompagna ciascun atto di rappresentazione e riconoscimento del valore e che viene soggettivamente esperita come una emozione morale.

3) La struttura delineata riguardo agli stati fenomenologici nei quali il valore si rende manifesto è compatibile con l'immagine delle relazioni tra i differenti domini ontologici che ho proposto come sfondo teorico della riflessione sul valore intrinseco.

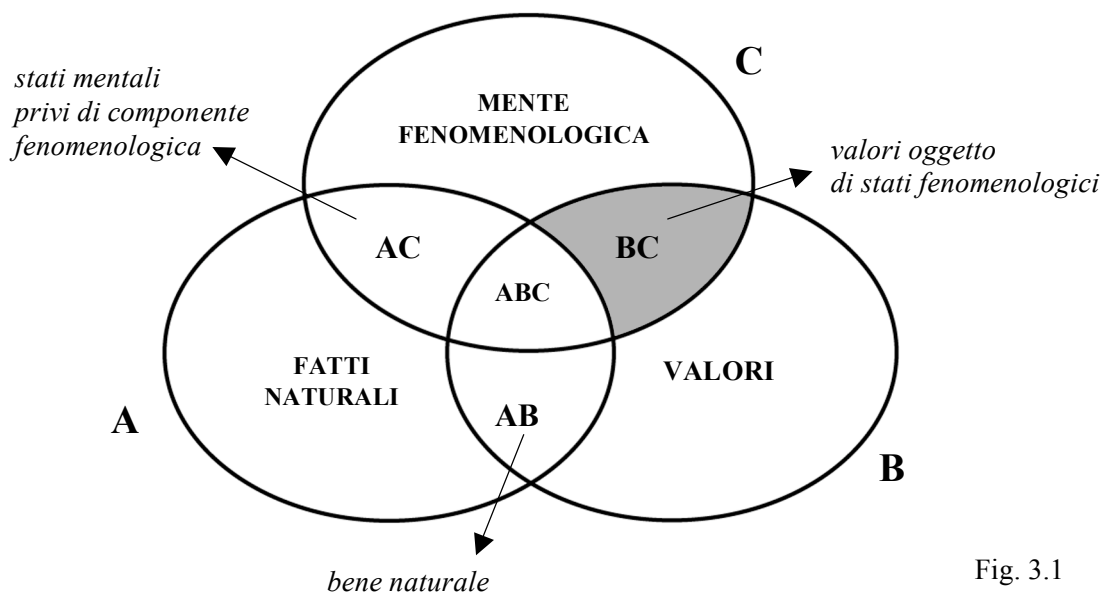


Fig. 3.1

Il diagramma evidenzia come la possibilità della conoscenza del valore sia l'esistenza dell'intersezione di due domini ontologici irriducibili, il dominio dell'esperienza cosciente e quello dell'esistenza del valore. L'insieme BC comprende gli stati fenomenologici nei quali il valore trova rappresentazione. La compresenza di proprietà irriducibili determina la struttura stessa di uno stato fenomenologico che rappresenta il valore intrinseco: una emozione morale possiede una componente mentale irriducibilmente intenzionale/rappresentazionale, il cui oggetto è il valore, ed una componente irriducibilmente qualitativa, in virtù della quale il soggetto fenomenologico o l'agente morale *sente* di essere in presenza del valore, *ricosce* il valore come un contenuto che inerisce immediatamente alla sua coscienza.

3.3 *Il contenuto non concettuale*

Nel paragrafo precedente ho fornito alcune considerazioni a favore dell'idea che gli stati fenomenologici possiedano una struttura complessa e siano in grado di rappresentare la realtà esterna alla mente. Tuttavia, per poter sostenere che gli stati fenomenologici e le emozioni possono rappresentare una realtà esterna alla mente dobbiamo definire anche quale *tipo* di contenuto rappresentazionale è ascrivibile a questi stati.

Nel caso di uno stato mentale di *credenza*, non vi è ragione di porre in discussione l'idea che il contenuto rappresentazionale di quello stato sia un *contenuto proposizionale* o *concettuale* che descrive un certo stato di cose e che dunque le rappresentazioni, indipendentemente da come di fatto potrebbero essere istanziate nelle menti, abbiano una struttura di tipo linguistico o concettuale.

Nel caso degli *stati esperenziali* o *fenomenologici*, tra i quali le emozioni, il problema sembra essere più complesso. Ai fini della nostra discussione è importante poter dimostrare come questi stati, che nella prospettiva del realismo assiologico manifestano il valore, possiedono una effettiva capacità rappresentazionale ed includono un effettivo contenuto intenzionale, ovvero non sono stati puramente fenomenici. Ma quale *tipo* di contenuto è in gioco quando facciamo riferimento a questi stati?

L'esistenza di stati esperenziali o fenomenologici, che precedono le credenze e che possono avere uno status fondazionale rispetto alle credenze stesse, sembra definire due possibilità: da un lato, possiamo ritenere che la natura del loro contenuto sia analoga a quella del contenuto degli stati di ordine superiore e che dunque il contenuto degli stati esperenziali sia di natura *concettuale*; dall'altro, possiamo propendere per l'opzione che il contenuto degli stati esperenziali sia indipendente dalle possibilità concettuali e rappresentazionali di ordine superiore e che sia dunque un contenuto di natura *non concettuale*.²⁰

²⁰ La *natura* del contenuto rappresentazionale degli stati mentali è un tema molto discusso in filosofia della mente. La nozione di *contenuto non-concettuale* è stata introdotta nel dibattito analitico da Gareth Evans. Cfr. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Una raccolta di saggi sul tema del contenuto non-concettuale si trova in Y.H. Gunther, ed., *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, The MIT Press, 2003. Tra i sostenitori della possibilità di contenuti non-concettuali cfr. soprattutto C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge, The MIT Press, 1992, J. Bermúdez, *Thinking Without Words*, cit., D. Chalmers, *Perception and the Fall from Eden*, in T. Gendler, J. Hawthorne, eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006, R.G. Heck, *Nonconceptual Content*

Una delle ragioni tipicamente sostenute a favore della possibilità del contenuto *non-concettuale* fa appello alla presunta impossibilità che il contenuto *proposizionale* e *concettuale* possa esprimere in modo *ricco* e a *grana fine* (*fine-grained*) il contenuto degli stati percettivi, esperenziali e fenomenologici. Credo che questa obiezione alla prospettiva concettualista sia in effetti molto potente e che i tentativi di limitarne la forza, per esempio affermando che tutti i contenuti non concettuali possono venire espressi concettualmente utilizzando formule dimostrative come, poniamo, “*questo colore*”, “*questa sfumatura*”, non risultino soddisfacenti.

Sembra difficile immaginare che, anche in via di principio, la ricchezza dei contenuti esperenziali possa trovare una traduzione diretta nelle credenze formulate sulla base di quell’esperienza. Le capacità di discriminazione e rappresentazione esperenziale sembrano cogliere un insieme di dettagli a grana fine che sono preclusi al repertorio di concetti di cui disponiamo. E l’espedito dei concetti dimostrativi sembra rafforzare l’idea che il contenuto esperenziale sia in effetti irriducibilmente più ricco di qualsiasi insieme di concetti formulabili in relazione ad una certa esperienza. In ogni caso, se anche una traduzione perfetta fosse in via di principio possibile, di per sé non avremmo ancora una dimostrazione conclusiva riguardo al fatto che il contenuto dell’esperienza non possa avere una natura differente.

I sostenitori del contenuto concettuale potrebbero a loro volta replicare che questa difficoltà di traduzione non fornisce ragioni conclusive per ipotizzare l’esistenza di due tipi differenti di contenuto, ma mostrerebbe soltanto che nel passaggio dall’esperienza alla credenza *qualcosa*, rispetto ad un certo insieme di determinazioni e dettagli, viene perduto.

I sostenitori della natura non-concettuale del contenuto esperenziale dispongono però di un ulteriore argomento: sembra difficile negare che l’esperienza di bambini e animali non umani, in quanto individui capaci di interagire con l’ambiente e con altre entità viventi, non possieda un effettivo carattere rappresentazionale. Dunque, se creature prive di capacità

and the Space of Reasons, «Philosophical Review», 109, (2000), pp. 483-523, M. Tye, *Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain*, in T. Gendler, J. Hawthorne, cit. Tra coloro che negano la possibilità di un contenuto non-concettuale cfr. soprattutto J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, trad. it., *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999. In etica, tipicamente si assume che sia il *giudizio* o la *credenza* a rappresentare fatti o proprietà morali, e dunque il problema della possibilità di un contenuto non-concettuale non è evidentemente tra le questioni su cui verte il dibattito. Una opzione a favore delle possibilità che stati mentali di natura *non-concettuale* possano rappresentare proprietà assiologiche è proposta in C. Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

concettuali e linguistiche complesse o con capacità non ancora dispiegate, nondimeno esibiscono capacità rappresentazionali, il contenuto dell'esperienza deve avere carattere non-concettuale ed occorrere indipendentemente dal possesso di capacità concettuali di ordine superiore. La possibilità che creature non-linguistiche o pre-linguistiche possiedano capacità rappresentazionali non-concettuali (oltre a capacità rappresentazionali più sofisticate o proto-concettuali) ha trovato in anni recenti numerose conferme empiriche, non soltanto dagli studi condotti nell'ambito dell'etologia cognitiva relativi al problema della natura del *pensiero animale*, ma anche dagli studi comparativi sui correlati neurali della percezione, del movimento e del riconoscimento visivo (negli umani e nei non umani). Complessivamente, l'immagine dei rapporti tra l'esperienza e le capacità mentali di ordine superiore che emerge dai risultati empirici sembra allontanarsi in modo significativo dall'idea che le capacità concettuali di alto livello, sia negli umani che negli animali, diano forma all'esperienza e definiscano i confini di quanto può essere rappresentato, pensato e conosciuto. L'idea che la percezione comporti una forma di *accesso diretto* agli oggetti, un accesso non mediato dal confronto tra i dati sensoriali e le rappresentazioni mentali di ordine superiore, ipotesi che è apparsa a lungo controversa o insostenibile, è tornata al centro del dibattito e non sembra soltanto esprimere una sorta di realismo ingenuo ma sembra poter contare anche su un sostegno empirico rilevante, sia per quanto riguarda la conoscenza degli oggetti che il riconoscimento delle intenzioni e delle emozioni degli agenti.²¹

In particolare, la neurofisiologia e la recente scoperta dei *neuroni specchio* negli umani e nei primati hanno mostrato con grande evidenza quello che già la psicologia dello sviluppo e gli studi sull'empatia avevano posto in luce, ovvero che l'esperienza individuale di sé e del mondo esterno sembra emergere dalla percezione diretta, governata da schemi innati, del proprio corpo e, successivamente, dalla percezione del movimento degli oggetti e degli individui nell'ambiente. Le stesse configurazioni neurali che si attivano nel compiere un movimento o nell'esperire una emozione si attivano nel momento in cui si osserva quel movimento compiuto da altri agenti o quando si osserva l'espressione di una emozione su un volto.

²¹ L'ipotesi della percezione visiva diretta è stata originariamente proposta in ambito psicologico da J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979. Per una ricognizione dei problemi filosofici riguardo alla percezione cfr. T.S. Gendler, J. Hawthorne, eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Cfr. anche A. Paternoster, *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione*, Roma, Carocci, 2007.

In questa prospettiva, la mente cognitiva appare dunque originariamente incarnata, *embodied*, nel corpo, dal momento che i primi oggetti intenzionali dell'esperienza sono proprio le modificazioni corporee. La consapevolezza di sé e della propria esistenza individuale origina innanzitutto dalla percezione del proprio corpo, esperito sia come *soggetto* di esperienza che come *oggetto* di rappresentazione. Nel riconoscimento interosoggettivo, il movimento, gli atti e le emozioni di un agente attivano i medesimi *pattern* neurali e i medesimi schemi corporei coinvolti nella percezione in prima persona del proprio corpo e delle proprie emozioni. In questa prospettiva allora, una comune struttura intenzionale/rappresentazionale, collocata ad un livello pre-concettuale e pre-inferenziale, definisce i confini di ogni possibile conoscenza, interazione e riconoscimento.²²

Lo stesso rigido confine tra processi percettivi, cognitivi e motori finisce per rivelarsi in gran parte artificioso: non solo la percezione appare immersa nella dinamica dell'azione, risultando più articolata e composita di come in passato è stata pensata, ma il cervello che agisce è anche innanzitutto un cervello che comprende. Si tratta di una comprensione pragmatica, preconcettuale e prelinguistica, e tuttavia non meno importante, poiché su di essa poggiano molte delle nostre tanto celebrate capacità cognitive. [...] I neuroni specchio consentono al nostro cervello di correlare i meccanismi osservati a quelli propri e di riconoscerne così il significato. [...] Certo, in quanto dotati di capacità cognitive superiori, potremmo riflettere su quanto percepito e inferire le eventuali intenzioni, aspettative o motivazioni che darebbero ragione degli atti compiuti

²² L'ipotesi sulla natura *incarnata* o *incorporata* della mente si colloca evidentemente in un quadro *naturalistico* rispetto alla spiegazione dei fatti mentali. Tuttavia, questa prospettiva di per sé non autorizza a ritenere che anche la dimensione *fenomenologica* e *qualitativa* dell'esperienza sia riducibile ad un insieme di fatti naturali. In altri termini, l'opzione della irriducibilità della coscienza mi sembra compatibile con differenti spiegazioni riguardo la componente rappresentazionale/intenzionale della coscienza stessa. Nell'ambito delle scienze cognitive, per gli studi sulla *embodied mind* cfr. soprattutto F.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, The MIT Press, 1991, trad. it. *La via di mezzo della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1992, A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and the World Together Again*, Cambridge, The MIT Press, 1997, trad. it., *Dare corpo alla mente*, Milano, McGraw-Hill, 1999, A. Damasio, *The Feeling of What Happens*, New York, Harcourt Brace and Co., 1999, trad. it., *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000, S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005. L'ipotesi della *mente incarnata* trova supporto nei recenti studi, condotti inizialmente sui primati e confermati quindi sull'uomo, sui *neuroni specchio* e l'attivazione di schemi senso-motori comuni nel riconoscimento del movimento e nella condivisione delle emozioni. Cfr. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

dagli altri. Tuttavia, il nostro cervello è in grado di comprendere questi ultimi immediatamente, di riconoscerli senza far ricorso ad alcun tipo di ragionamento, basandosi unicamente sulle proprie competenze motorie.²³

Complessivamente, gli studi sull'*embodiment* suggeriscono due considerazioni importanti ai fini della nostra discussione: 1) le capacità rappresentazionali non-concettuali, pre-concettuali e pre-linguistiche, hanno un ruolo primario nella comprensione dei rapporti spaziali, nell'identificazione degli oggetti e dei movimenti, nella comprensione delle intenzioni di altri agenti e nella comprensione del significato delle emozioni; 2) i sistemi senso-motori e i meccanismi percettivi deputati alla rappresentazione di oggetti, movimenti, azioni ed emozioni non sono ostacolati da barriere inter-specifiche: (entro certi limiti) è possibile la comprensione dei movimenti, delle azioni e delle emozioni di individui che appartengono a forme di vita differenti.²⁴

Ai fini della nostra discussione, è importante portare sostegno all'idea che il contenuto non-concettuale sia una genuina modalità di rappresentazione, una modalità che condividiamo con creature che non appartengono alla nostra forma di vita, e all'idea che tipicamente il contenuto degli stati esperenziali e fenomenologici sia di natura non-concettuale. Ad ogni modo, la capacità di rappresentazione non-concettuale che possiamo attribuire alle creature pre-linguistiche rende conto di un insieme limitato delle capacità cognitive che è complessivamente possibile ascrivere a molte forme di vita. Il pensiero non-linguistico comprende molto più delle capacità percettive e fenomenologiche e qualsiasi spiegazione psicologica del comportamento animale deve necessariamente postulare che creature non linguistiche possiedano credenze e desideri proto-concettuali, oltre a forme rudimentali di ragionamento causale.²⁵

Peraltro, non è facile ricavare dai risultati empirici un'idea complessiva dei caratteri generali del pensiero non-concettuale, sia negli animali che negli umani. Secondo Bermúdez, posto che il tipo di rappresentazione in gioco deve essere di natura non-proposizionale e iconica, e deve comprendere come costituenti immagini o raffigurazioni delle configurazioni spaziali e delle proprietà degli oggetti, non enunciati di un linguaggio pubblico,

²³ Cfr. Rizzolatti, Sinigaglia, cit., p. 3-4.

²⁴ Negli studi sui neuroni specchio condotti sui primati, gli animali interpretavano gli atti dello sperimentatore umano in maniera analoga agli atti compiuti da individui appartenenti alla loro specie. Cfr. *Ibidem*, cap. 4.

²⁵ Sul tema del pensiero non-linguistico cfr. soprattutto Bermúdez, *Thinking without Words*, cit. e Id., *Thinking without Words: An Overview for Animal Ethics*, «The Journal of Ethics», 11, (2007), pp. 319-35.

[...] all non-linguistic thinking is context-bound, essentially pragmatic and dynamic, vehicled by spatial images superimposed on spatial perceptions, unstructured. Proto-thoughts [...] do not have a determinate content that can be put into words. In all these respects they are fundamentally different from beliefs, desires and other propositional attitudes.²⁶

Indubbiamente, permane una certa vaghezza riguardo alla definizione dei caratteri del contenuto non-concettuale. Ad ogni modo, quello che è importante rilevare è il carattere generale di questa forma di conoscenza e rappresentazione del mondo. Parimenti importante è rilevare che al di là delle differenze tra il pensiero concettuale umano e il pensiero animale, vi sono *analogie strutturali* nel pensiero di creature che appartengono a forme di vita differenti, analogie che ci consentono di postulare l'esistenza di capacità non-concettuali di rappresentazione e di una comune forma di soggettività cosciente.

Complessivamente dunque, i risultati dell'indagine empirica sembrano supportare l'ipotesi dell'esistenza del contenuto non-concettuale. Credo tuttavia che l'interpretazione dei risultati dell'indagine scientifica a favore di una particolare prospettiva morale richieda una certa cautela e che il riferimento ai risultati empirici non possa in ogni caso definire i confini dell'argomentazione morale.

Nella prospettiva del realismo assiologico, non dobbiamo ricavare la premesse per la considerazione morale delle entità umane e non umane dagli esiti della ricerca scientifica ma dall'esercizio delle nostre capacità morali ordinarie e dalla riflessione sui modi del riconoscimento del valore. La riflessione sulla nostra esperienza morale ci rende consapevoli del fatto che in presenza di entità viventi capaci di esprimere una soggettività fenomenologica noi manifestiamo sentimenti e atteggiamenti propriamente morali. Dagli atteggiamenti valutativi primari e dalle emozioni morali che esperiamo in presenza delle entità viventi umane e non umane possiamo inferire che queste entità condividono una capacità fenomenologica ed esprimono una forma di soggettività comparabile.

Nella prospettiva realista che ho cercato di difendere, il riconoscimento e l'attribuzione di uno status morale origina dall'esperire una *emozione* che costituisce un *criterio a posteriori* della presenza del valore, non dall'individuazione di un criterio a priori (per esempio, una qualche caratteristica mentale che la scienza ci consente di attribuire a forme di vita differenti) rispetto al quale decidere chi conta dal punto di vista morale. Il

²⁶ *Ibidem*, p. 323.

criterio che ho proposto è un *criterio fenomenologico* che manifesta agli agenti morali la presenza del valore, un criterio che è anche compatibile con una certa interpretazione dei dati scientifici di cui disponiamo ma che certamente non deve ricevere una legittimazione ultimativa da questi dati.

Non abbiamo bisogno di conferme empiriche per sapere che le entità viventi che esprimono una soggettività fenomenologica condividono con noi la capacità di soffrire, un insieme di capacità cognitive ed un repertorio di emozioni, come non abbiamo bisogno di conferme empiriche per sapere che le entità viventi sono portatrici di valore. È la stessa evidenza fenomenologica ad indicare le opzioni morali di cui disponiamo di fronte al valore istanziato nei suoi portatori, ponendoci di fronte alla scelta tra il riconoscimento o la negazione del valore.

Tuttavia, nel difendere una certa prospettiva morale può risultare necessario postulare alcune analogie strutturali tra forme di vita differenti e non vi è ragione per non fare appello all'evidenza scientifica che sembra portare significative conferme indirette alle nostre posizioni, o quantomeno essere compatibile con una certa prospettiva morale.²⁷

Ma torniamo ora al tema principale della nostra discussione, ovvero la possibilità che le rappresentazioni esperenziali abbiano un contenuto non-concettuale. Sebbene le conferme empiriche portino ragioni a favore dell'esistenza di contenuti rappresentazionali non-concettuali, e autorizzino anche a sostenere che meccanismi rappresentazionali analoghi, di natura pre-linguistica e pre-concettuale, sono presenti nella forma di vita umana quanto in forme di vita differenti, i difensori del concettualismo potrebbero non ritenere ancora indebolite le proprie posizioni.

Dopotutto, i concettualisti potrebbero ribadire che anche ammessa l'esistenza di contenuti non-concettuali, questi stati dovrebbero essere concepiti come stati sub-personali localizzati a livello cerebrale. Ma stati sub-personali non potrebbero intrattenere un rapporto di giustificazione epistemica con le credenze. Ora, per far fronte a questa possibile obiezione, in primo luogo dobbiamo rilevare che il livello di descrizione pertinente alla discussione sul ruolo fondazionale degli stati esperenziali è quello fenomenologico, non quello dei processi cerebrali a cui eventualmente sono riducibili le rappresentazioni fenomenologiche. Indipendentemente dalle convinzioni teoriche che è possibile sostenere riguardo l'irriducibilità della coscienza, quando passiamo a considerare il problema della giustificazione epistemica è chiaro che dobbiamo fare riferimento a

²⁷ Sui limiti dell'utilizzo dei risultati empirici rispetto alla definizione dello statuto morale degli animali non umani cfr. C. Allen, *Ethics and the Science of Animal Minds*, «Theoretical Medicine and Bioethics», 27, (2006), pp. 375-94.

processi coscienti riguardo *a come le cose ci appaiono*, non ai processi cerebrali o ai processi cognitivi che avvengono oltre la soglia della consapevolezza e ai quali non abbiamo un accesso diretto. Il concettualista potrebbe ancora obiettare che il livello nel quale “le cose ci appaiono” non è però il livello nel quale gli oggetti esterni possono trovare una rappresentazione adeguata a sostenere il peso della giustificazione epistemica, dato che gli stati fenomenologici propriamente non rappresentano nulla, al limite possono accompagnare e connotare qualitativamente una rappresentazione che occorre ad un livello sub-personale.

Mi sembra chiaro a questo punto, che l’argomento decisivo contro il concettualismo è quello di indicare, come abbiamo proposto al paragrafo precedente, che gli stati fenomenologici esibiscono una struttura complessa, una struttura qualitativa e rappresentazionale.

Credo che la posizione concettualista, in definitiva, sia originata da un fraintendimento, ovvero dall’idea che in assenza di contenuto concettuale non possano occorrere rappresentazioni, ma soltanto stati sub-personali o stati fenomenici incapaci di garantire un rapporto di giustificazione rispetto alla nostra conoscenza del mondo. Se infatti proviamo ad allargare lo sguardo alle motivazioni di fondo che guidano i sostenitori del contenuto concettuale, il problema generale sembra essere il problema epistemico della *giustificazione* della conoscenza. McDowell, ad esempio, sostiene che non vi è modo di giustificare una credenza se non facendo riferimento ad un altro contenuto di natura concettuale. Giustificare la conoscenza sulla base dei dati esperenziali sembra richiedere un implausibile contatto diretto con il mondo o, ancor peggio, una sorta di fenomenismo per il quale pretenderemmo di giustificare la nostra conoscenza a partire dai nostri dati di coscienza. Non volendo rinunciare ad un empirismo minimale, McDowell afferma che soltanto *contenuti esperenziali di natura concettuale* possono intrattenere un genuino rapporto di giustificazione con le credenze di ordine superiore. Soltanto *ragioni*, in questa prospettiva, possono giustificare razionalmente credenze, e le ragioni sono comprese interamente nello spazio logico dei concetti.

Si deve concepire la conoscenza empirica come cooperazione di sensibilità e intelletto, come fa Kant. Per evitare di rendere incomprensibile in che modo le forniture della sensibilità possono stare in una relazione di fondazione con gli atti paradigmatici di esercizio dell’intelletto quali i giudizi e le credenze, dobbiamo concepire tale relazione in maniera molto particolare: dobbiamo affermare che l’intelletto, è già inestricabilmente implicato nelle forniture stesse della sensibilità.

Le esperienze sono impressioni fatte dal mondo sui nostri sensi, prodotti della ricettività; ma queste stesse impressioni hanno già un contenuto concettuale.²⁸

Se gli stati esperenziali fossero quasi-credenze, forse non avremmo così grandi difficoltà nel formulare una teoria della giustificazione epistemica. Ad ogni modo, mi sembra che l'opzione concettualista possa essere rifiutata se poniamo attenzione alla distinzione tra stati puramente fenomenici, privi di contenuto rappresentazionale, e stati mentali (credenze e stati fenomenologici) che possiedono contenuto rappresentazionale.

McDowell non sembra riconoscere la distinzione tra stati puramente fenomenici, o *sense-data*, e stati esperenziali che possiedono una autentica capacità rappresentazionale e per questo motivo è indotto a ritenere che gli stati esperenziali debbano possedere un qualche tipo di contenuto concettuale, analogo al contenuto delle credenze, per non risolversi appunto in meri *sense-data*. In assenza di capacità rappresentazionale, non vi è nulla che possa essere quantomeno *veridico* rispetto al mondo, e poiché McDowell non ammette la possibilità di rappresentazioni o contenuti *non-concettuali* (se non come costrutti teorici della psicologia empirica) le esperienze stesse devono poter essere strutturalmente accessibili alla razionalità, e le capacità concettuali già in atto nell'esperienza.²⁹

Io respingo una certa concezione della suscettibilità percettiva di un semplice animale al suo ambiente: una concezione in cui i sensi forniscono un contenuto che non è ancora concettuale, ma è comunque già in grado di rappresentare il mondo. [...] Questa non è altro che un'ulteriore forma di Mito del Dato. L'idea è che i semplici animali fruiscano già di un'esperienza percettiva in cui il mondo si presenta in un modo determinato, e la sola differenza che costituisce per noi l'intelletto è che noi possiamo attribuire forme concettuali ai contenuti che riceviamo, come tutti gli altri animali, dall'esperienza, contenuti non ancora concettuali ma che costituiscono già una rappresentazione del mondo.³⁰

Mi sembra invece che una volta ammessa la distinzione tra stati puramente *fenomenici* e stati esperenziali *rappresentazionali*, risulti del tutto praticabile anche l'opzione secondo la quale il contenuto di questi ultimi può essere di natura *non-concettuale*. Non vi è nulla di implausibile

²⁸ Cfr. McDowell, *Mind and World*, cit., trad. it., p. 49.

²⁹ McDowell ammette che rappresentazioni non-concettuali abbiano un ruolo esplicativo nella psicologia empirica ma si limita a ribadire che la nozione di contenuto non-concettuale, intesa evidentemente soltanto come stato sub-personale, non può essere utilizzata per spiegare sia processi che hanno luogo a livello cognitivo o inconscio, che processi che hanno luogo a livello della consapevolezza.

³⁰ *Ibidem*, pp. 131-33.

nell'idea che possiamo rappresentare il mondo attraverso differenti modalità, alcune delle quali sono modalità che condividiamo con creature che appartengono a differenti forme di vita.

È anche necessario riconoscere che la componente intenzionale di uno stato esperenziale non è analoga a quella di una credenza, sebbene entrambi gli stati possiedano qualcosa di comune, ovvero la capacità di rappresentare il mondo. Il contenuto intenzionale di uno stato fenomenologico sembra irriducibilmente differente dal contenuto intenzionale di una credenza: nella credenza la struttura predicativa stabilisce una relazione tra concetti differenti, di un oggetto *e* di una proprietà. Nel caso di uno stato esperenziale invece, siamo in presenza di un oggetto esperito tipicamente *nella sua presenza individuale*, una presenza che possiamo riconoscere indipendentemente dalle capacità concettuali di cui disponiamo e, in qualche misura, dalla capacità di ricondurre ad un qualche concetto le stesse proprietà che ineriscono l'oggetto della nostra esperienza.³¹

In uno stato esperenziale, un oggetto è tipicamente esperito come indifferenziato e indiscernibile rispetto alle proprietà salienti che ineriscono l'oggetto in un particolare contesto o scenario, comprese le proprietà disposizionali di compiere un certo insieme di atti o movimenti. D'altra parte, la rappresentazione di un oggetto o entità che ha luogo negli stati esperenziali o fenomenologici non è semplicemente la rappresentazione di una collezione di proprietà che occorrono in modo contingente in un certo contesto spaziale o che si succedono temporalmente. Percepriamo corpi, oggetti ed entità che possiedono certe proprietà come *unità compiute* e non come superfici indifferenziate e prive di confini o come agglomerati caotici di proprietà. Non è necessario postulare capacità concettuali che informano dall'alto l'esperienza: l'esperienza stessa raffigura già le strutture e i tipi ontologici rilevanti per l'azione e per la comprensione del mondo e fa sì che creature come noi, creature che abitano un mondo come il nostro, non

³¹ Non intendo sostenere che ciò che percepiamo sono soltanto oggetti individuali o successioni di oggetti individuali o mutamenti negli oggetti individuali: la nostra esperienza rende manifesti gli oggetti entro una collocazione spaziale e rispetto a certe caratteristiche dell'oggetto stesso. Ciò che intendo è che 1) la comprensione di queste relazioni spaziali, del modo in cui ciascun oggetto si colloca rispetto ad un certo contesto e della natura stessa dell'oggetto, che si manifesta nei suoi caratteri salienti, non richiede la conoscenza concettuale delle proprietà e delle relazioni implicate (né il confronto con rappresentazioni di ordine superiore, né il ricorso a processi inferenziali) 2) che nell'esperienza la sensazione fenomenologica è quella di cogliere primariamente oggetti ed entità individuali collocati in uno scenario dinamico, non strutturato e connotato principalmente dal movimento degli oggetti e dei corpi piuttosto che fatti, stati di cose e relazioni tra proprietà.

esperiscano semplicemente porzioni o segmenti casuali di realtà ma oggetti ed entità viventi.

Indubbiamente, oltre la soglia esperenziale e fenomenologica si dispiega un insieme di capacità di comprensione del mondo che è preclusa alle entità che non dispongono di un pensiero concettuale complesso, di un linguaggio altamente strutturato o della capacità di riflettere sui propri stessi pensieri. In modo altrettanto plausibile, forme di vita differenti dalla forma di vita umana possono cogliere e rappresentare il mondo in modi che a noi sono preclusi, modi che possono determinare il significato ontologico di *tipi di cose* che noi non possiamo nemmeno scorgere. L'esistenza di forme di vita differenti e di modalità differenti di percepire e rappresentare il mondo è un motivo plausibile per ipotizzare che a partire da una medesima realtà si dispieghi una pluralità di tipi ontologici, molti dei quali, prevedibilmente, saranno preclusi alla percezione e alla comprensione di alcune entità e forme di vita.³²

Nondimeno, le entità viventi capaci di soggettività fenomenologica possiedono anche *una forma comune di rappresentazione*, o, di converso, il mondo si manifesta alle entità coscienti in forme che costituiscono *tipologie rilevanti di oggetti compiuti*, tipologie di oggetti che possiamo identificare e comprendere non-concettualmente a partire dall'esperienza ordinaria. L'idea che un numero più o meno grande di rappresentazioni sia comune a forme di vita differenti o a differenti individui all'interno di una medesima forma di vita non dovrebbe sorprenderci, dato che sappiamo quanto abbiamo in comune con molte entità, a partire dal fatto di essere entità viventi collocate in uno spazio fisico e sensibili percettivamente alle proprietà degli oggetti. Parimenti, non è singolare che proprio questa peculiarità fenomenologica e rappresentazionale degli stati esperenziali, che è l'esito di una comune forma di esperienza, sia quella che ci consente di riconoscere in individui differenti e in individui che appartengono ad altre forme di vita una soggettività cosciente analoga alla nostra.

³² Il tema dei diversi livelli ontologici di realtà a cui differenti forme di vita possono accedere è discusso, con il supporto di molti dati empirici, in Bermúdez, *Thinking without Words*, cit., cap. 4.

3.4 *Le emozioni morali*

Nei paragrafi precedenti ho cercato di portare ragioni a favore dell'idea che la conoscenza morale e la giustificazione delle credenze assiologiche dipenda dall'esistenza di stati esperenziali/fenomenologici, di natura non-concettuale, che rappresentano il valore. Nella prospettiva che ho cercato di difendere, gli stati che rappresentano il valore e che rendono il valore manifesto alla coscienza fenomenologica sono dunque *criteri* della presenza del valore. L'evidenza fenomenologica ci indica che in presenza di entità viventi umane e non umane che esprimono una soggettività cosciente noi manifestiamo un insieme di *atteggiamenti valutativi primari*, ovvero un insieme di modificazioni affettive e di sentimenti immediati di benevolenza, cura e protezione diretti alle entità viventi. Complessivamente, la tensione diretta al riconoscimento di una soggettività fenomenologica, la modificazione del sentimento originata da questo riconoscimento e la percezione che al sentimento è intrinsecamente connessa una qualità assiologica ci indicano che possiamo definire le emozioni esperite emozioni propriamente *morali*.

Abbiamo ragione di ritenere che entro certi limiti entità viventi che appartengono a forme di vita differenti dalla forma di vita umana manifestino una forma di riconoscimento analoga a quella che noi esperiamo nei confronti delle entità viventi. Tuttavia, come agenti morali, noi non manifestiamo soltanto atteggiamenti valutativi primari ma esperiamo delle emozioni propriamente morali. Ovvero, non soltanto possiamo riconoscere che le entità viventi condividono con noi una comune soggettività fenomenologica ma possiamo anche riconoscere che a quella soggettività inerisce un valore intrinseco e che dobbiamo loro un rispetto *prima facie*.

La *capacità rappresentazionale* degli stati fenomenologici ci consente di affermare che nell'esperire una emozione morale, ovvero una emozione che accompagna il riconoscimento della soggettività e che accompagna l'insieme di atteggiamenti valutativi primari che manifestiamo nei confronti di una particolare entità vivente, noi abbiamo una diretta esperienza dell'*oggetto intenzionale* della nostra emozione. La possibilità che una emozione rappresenti un oggetto esterno alla mente del soggetto d'esperienza garantisce che gli stati fenomenologici possiedano delle genuine condizioni di giustificazione. Se l'esperienza è veridica, il contenuto dell'emozione rispecchia l'oggetto reale in alcune delle sue determinazioni salienti. Nell'occorrenza di una emozione morale il

contenuto o l'oggetto intenzionale dell'emozione rispecchia i caratteri e le proprietà di una entità vivente capace di soggettività fenomenologica e alla quale inerisce un valore intrinseco. Nell'emozione morale dunque, la proprietà istanziata del valore diventa oggetto intenzionale dell'emozione stessa: l'emozione rappresenta il valore così come appare istanziato in un portatore. La peculiare qualità assiologica di una emozione, il fatto che quando esperiamo una emozione in presenza di alcune entità noi *sentiamo* che alla nostra emozione è connessa una qualificazione valutativa rispetto al bene, costituisce dunque un *criterio* per determinare la presenza del valore e per comprendere a quali entità possiamo attribuire un valore.

L'idea che alle emozioni sia intrinsecamente connessa una determinazione assiologica e che le emozioni manifestino la presenza del valore può diventare parte di una teoria morale realista, come ho cercato di evidenziare in questo studio. Nella prospettiva che ho inteso difendere, alle emozioni inersce una normatività intrinseca, dal momento che la realtà del valore si manifesta oggettivamente nelle emozioni stesse. In questa prospettiva, l'idea che le emozioni siano il mezzo privilegiato per accedere alla conoscenza morale si accompagna ad un insieme di assunzioni metaetiche impegnative, a partire dalla ontologizzazione del valore. Ovviamente, non è necessario assumere impegni ontologici così onerosi per riconoscere che le emozioni potrebbero avere un ruolo significativo all'interno di una teoria etica. Ed infatti una idea più debole, l'idea che in qualche misura le emozioni possiedano una componente valutativa, intrinsecamente razionale, capace di orientare l'esperienza, l'azione e la comprensione del mondo, ha trovato numerosi sostenitori sia tra i teorici interessati ad una spiegazione di questi stati che tra i filosofi morali.³³ Tuttavia, credo che la prospettiva della valutatività intrinseca contenga un sostanziale fraintendimento riguardo alla natura delle emozioni e che si riveli inadeguata sia riguardo alla spiegazione delle emozioni stesse che riguardo alla spiegazione dell'orientamento propriamente morale di questi stati. Consideriamo allora questa proposta nelle sue linee essenziali, a partire dalle assunzioni che sembrano originarla.

La convinzione riguardo la natura intrinsecamente valutativa delle emozioni ha condotto numerosi teorici all'idea che il contenuto stesso di una emozione debba essere un contenuto di natura *proposizionale* o *concettuale* e all'idea che l'emozione stessa sia uno stato cognitivo di

³³ Cfr. ad esempio A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, cit., J. Oakley, *Morality and the Emotions*, London, Routledge, 1992, M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

ordine superiore, uno stato rispetto al quale la componente propriamente fenomenologica risulta inessenziale ai fini della descrizione e dell'individuazione. In altre parole, alla convinzione che le emozioni possiedono una componente *valutativa* intrinseca sembra in qualche modo connessa l'idea che le emozioni siano esse stesse un *giudizio*, un giudizio il cui contenuto intenzionale è una *credenza* relativa a certi fatti del mondo e verso la quale l'agente ha un certo atteggiamento. In questa prospettiva, per esempio, se provo paura devo necessariamente *credere* che qualcosa che costituisce una minaccia o un pericolo mi è vicino e mi può recare danno. Il contenuto proposizionale è ciò che determina l'emozione e costituisce un requisito necessario per la sua occorrenza. La componente qualitativa che accompagna l'emozione, ciò che la psicologia del senso comune identifica propriamente con l'emozione stessa, non ha alcun ruolo nella spiegazione dell'occorrenza di questo stato. I sostenitori di questa prospettiva, che è stata variamente definita *proposizionalista*, *concettualista* o *cognitivistica*, posti di fronte al problema di spiegare il residuo qualitativo che accompagnerebbe le emozioni, hanno cercato di ridurre la componente fenomenologica a qualche stato ulteriore, per esempio un ulteriore giudizio, un desiderio (il desiderio che lo stato di cose espresso da una certa credenza occorra o non occorra), o una disposizione ad agire in conformità al contenuto della credenza.³⁴

È evidente tuttavia che un approccio come questo appare riduttivo rispetto alla dimensione propriamente fenomenologica delle emozioni. Questo approccio non sembra in grado di spiegare in che modo e perché dalla presenza di un insieme di atteggiamenti proposizionali origina una sensazione fenomenologica, se non ammettendo che la qualità fenomenologica dell'emozione sia identica al *desiderio* che l'oggetto dell'emozione occorra o non occorra o a qualche ulteriore stato mentale.

³⁴ Tra i sostenitori di questa prospettiva, cfr. W. Lyons, *Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, J. Marks, *A Theory of Emotions*, «Philosophical Studies», 42, (1982), pp. 227-42, O.H. Green, *The Emotions*, Dordrecht, Kluwer, 1992. Per una critica cfr. P.E. Griffiths, *What Emotions Really Are*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, cap. 2, e C. Tappolet, *Émotions et valeurs*, cit., cap. 5. Precursore di questa prospettiva è ritenuto A. Kenny, che in *Action, Emotion and Will*, London, Routledge, 1963, riprendendo la distinzione wittgensteiniana tra *sintomi* e *criteri* riguardo all'analisi del mentale, assume che soltanto un contenuto concettuale possa individuare e definire una emozione e che la componente fenomenologica si riveli una correlazione empirica inessenziale. Kenny assume anche che le emozioni possano essere considerate stati intenzionali diretti ad un *oggetto formale*, ovvero ad un contenuto proposizionale, e che il tipo di oggetto formale sia ciò che determina ed individua ciascun *tipo* di emozione.

Ma il riferimento ad un desiderio di per sè non spiega la qualità fenomenologica dell'emozione, e postulare che il desiderio sia accompagnato da un qualche ulteriore sentimento che determina la forza o l'urgenza con le quali il desiderio si presenta alla coscienza dell'agente apre la strada ad un regresso. Per di più, non appare scontato che tutte le emozioni si accompagnino ad un desiderio o ad una disposizione ad agire.

L'oggetto intenzionale di una emozione può certamente essere una credenza ma non vi è ragione di affermare che la presenza di un contenuto proposizionale rappresenti una condizione necessaria per l'occorrenza di ogni emozione. Indubbiamente, emozioni complesse come la speranza o il rimorso sembrano presentare un contenuto proposizionale. Ma l'oggetto intenzionale di emozioni primarie come la paura o il disgusto può certamente essere un contenuto di natura non-concettuale esperito in presenza di oggetti percepiti. Ed il fatto che animali non umani e bambini, ovvero creature prive di capacità concettuali complesse, provino emozioni primarie sembra confermare questa seconda possibilità, come abbiamo indicato nel paragrafo precedente.³⁵

Sebbene questa prospettiva teorica sulle emozioni presenti difficoltà apparentemente insuperabili, è la prospettiva che tipicamente i filosofi interessati alla comprensione del ruolo delle emozioni nell'esperienza morale hanno adottato, ritenendo che le uniche alternative disponibili fossero quelle del riduzionismo biologico, che pretenderebbe di identificare le emozioni con i loro correlati fisiologici non intenzionali, o del fenomenismo.

³⁵ Alcuni autori, a fronte delle obiezioni avanzate, hanno cercato di limitare il riferimento alla natura puramente concettuale del contenuto, affermando che il contenuto può essere di natura cognitiva senza per questo dover essere sempre esplicitato verbalmente o avere carattere proposizionale. Secondo Solomon ad esempio, sebbene il carattere distintivo di una emozione sia l'intenzionalità, e non la sensazione qualitativa esperita, "An emotion is an engagement with the world. I explain this by insisting that emotions are *structured* by judgments, but it is important to be clear what I mean by "judgment". I am not talking about *deliberative* judgments, that is, judgments that necessarily involve a lot (or in fact any) thought. [...] Nor need the judgments that structure emotions even be *articulate*, that is, "spelled out" (either to ourselves or others). Nor are emotional judgments what some philosophers call "propositional attitudes", that is fully conceptual depictions of the world in "*that...*"-type clauses, taking as their objects propositions rather than concrete objects or people or relationships. I have sometimes compared emotional judgments to *kinesthetic* judgments, in that our awareness may be merely tacit and unspoken (even to oneself). Cfr. R.C. Solomon, *True to Our Feelings*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 206.

Martha Nussbaum, ad esempio, propone una versione di questa prospettiva incentrata sull'idea che le emozioni siano giudizi di valore, giudizi che implicano in modo necessario una stima o una valutazione cognitiva rispetto ad oggetti od eventi che non possiamo pienamente controllare. Indubbiamente Nussbaum non ritiene che il contenuto dell'emozione debba essere in ogni occorrenza un contenuto linguisticamente formulabile, ed anzi ammette che il contenuto può semplicemente essere identificato con un insieme di informazioni, non necessariamente di natura concettuale (come nel caso delle emozioni esperite da bambini o animali). In ogni caso la struttura del contenuto, secondo Nussbaum, mostra sempre una forma di predicazione, di attribuzione di rilevanza, urgenza o importanza ad un oggetto o entità. Nel caso delle emozioni esperite da bambini o animali, il contenuto sarà una sorta di "vedere come", e l'attribuzione di valore un modo vago o impreciso di caratterizzare qualcosa come rilevante. Nondimeno, il contenuto cognitivo, seppure concepito con una certa flessibilità, è ciò che identifica l'emozione.³⁶

Tuttavia, l'idea che il contenuto intenzionale sia ciò che definisce e individua l'emozione, non è in grado di offrire una spiegazione adeguata della componente propriamente qualitativa. Nussbaum ha cercato di rendere ragione della componente fenomenologica ponendo una distinzione tra i giudizi o le valutazioni che comportano soltanto una accettazione intellettuale, un assenso *statico*, privo di qualsiasi coloritura emozionale, e le valutazioni che ineriscono le emozioni. I giudizi che ineriscono le emozioni, secondo Nussbaum, sono intrinsecamente *dinamici*: il pensiero appare costantemente rivolto all'oggetto, in un moto di accoglimento e di rifiuto che si ripete e si avvicenda in continuazione, e che sembra precedere il pieno riconoscimento del contenuto.³⁷ L'idea che le emozioni mostrino questa intrinseca dinamicità è senza dubbio corretta, tuttavia, mi sembra che siamo ancora ben lontani dall'aver spiegato il carattere fenomenologico di questi stati. Se volessimo cercare di precisare questa intuizione, mi pare che non potremmo che fare appello a qualche insieme di sommovimenti o moti dell'animo o determinazioni qualitative per le quali, appunto, le emozioni ci sembrano un flusso di sensazioni in movimento. In altre parole, non potremmo che fare appello ad emozioni o sentimenti ulteriori, lasciando irrisolto il problema della spiegazione del carattere qualitativo di questi stati. La componente qualitativa non sembra riducibile a nessun giudizio o stato ulteriore, e non vi è dunque ragione di ritenere che la natura

³⁶ Cfr. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, cit., trad. it., cap. 1 e 2.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 57- 71.

delle emozioni possa essere spiegata e compresa trascurando il riferimento a questa determinazione essenziale.

Ai fini della nostra argomentazione, conviene porre in evidenza come il fraintendimento per il quale le emozioni morali sarebbero esse stesse giudizi oscuri la relazione diretta tra il valore e le emozioni morali e la funzione criteriale delle emozioni stesse. Sostenere che le emozioni comportano essenzialmente una *qualità assiologica* e che le emozioni sono essenzialmente *valutative* riguardo al contesto in cui occorrono non significa che siano spiegabili interamente come giudizi. Il fraintendimento riguarda sia la necessità che l'oggetto intenzionale di una emozione debba essere un contenuto concettuale, sia l'idea che una volta spiegata la natura di questo contenuto non rimanga null'altro da spiegare, ovvero, l'idea che la componente fenomenologica sia irrilevante o riducibile al giudizio stesso.

Credo si possa affermare che all'origine della convinzione che le emozioni siano una forma di giudizio o che un giudizio di secondo ordine sia sempre necessario per la comprensione della qualità assiologica delle emozioni vi sia l'idea che stati privi di contenuto concettuale non possano veicolare alcuna genuina forma di conoscenza del mondo e che tali stati, considerati come sensazioni grezze, non verterebbero su nulla, sarebbero privi di contenuto intenzionale. Se davvero le emozioni fossero sensazioni grezze o stati puramente fenomenici, come potremmo in effetti sostenerne l'intrinseca razionalità o sostenere che includono una qualità assiologica capace di orientare l'azione morale?

Considerando la seguente affermazione di Martha Nussbaum risulterà forse più chiara l'origine del fraintendimento che ho voluto evidenziare:

Invece di vedere la moralità come un sistema di principi che può essere colto dal freddo intelletto, e le emozioni come le motivazioni che favoriscono o sovvertono la nostra decisione di agire secondo i principi stessi, dovremo considerarle come parte costitutiva del sistema del ragionamento etico. Una volta riconosciuto che esse contengono giudizi che possono essere veri o falsi, e che possono essere buone o cattive guide per la scelta etica, non possiamo plausibilmente lasciarle da parte [...].

Stabilire che le emozioni hanno un ricco contenuto cognitivo-intenzionale aiuta a dissipare l'idea che esse siano forze cieche prive di intrinseca selettività o intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane.³⁸

Tuttavia, come ho mostrato in precedenza, se poniamo attenzione al fatto che le emozioni possiedono sia una componente

³⁸ Cfr. Nussbaum, *Ibidem*, pp. 17-18 e 28-29.

rappresentazionale/intenzionale che una componente fenomenologica, ovvero sono stati strutturalmente complessi, che vertono su altri stati mentali o sul mondo esterno e al contempo possiedono un carattere qualitativo, possiamo evitare di ridurre le emozioni ai giudizi e possiamo preservare interamente la loro autonomia assiologica. In questa prospettiva, il contenuto intenzionale può rappresentare sia oggetti esperiti che stati mentali di ordine superiore, e non vi è dunque ragione di affermare che soltanto una delle due modalità di rappresentazione (concettuale o non-concettuale) vincoli l'occorrenza di una emozione.

È chiaro che se assumiamo questa prospettiva dobbiamo confidare interamente nelle risorse del realismo, nella possibilità di una giustificazione per *acquaintance* e nell'idea che del valore si possa avere una percezione diretta. Oltre a queste assunzioni teoriche, è necessario disporre di una spiegazione adeguata di cosa significa affermare che una emozione manifesta una qualità assiologica o rappresenta il valore.

Nussbaum, all'interno di una teoria orientata alla ripresa di alcuni elementi della concezione stoica, dispone di una spiegazione efficace della valutatività intrinseca delle emozioni. Secondo Nussbaum, le emozioni mostrano un qualche stato di cose nel mondo, uno stato di cose che per l'agente comprende un insieme di oggetti o entità rilevanti per il proprio benessere, come improvvisamente soggetto alla minaccia e alla vulnerabilità. Le emozioni sono *eudaimonistiche*, ovvero intrinsecamente connesse alla prosperità dell'agente: ciò che per noi è importante, ciò che è connesso ai nostri bisogni e ai nostri fini e ciò a cui abbiamo conferito valore, si mostra come non completamente controllabile dalla nostra volontà. Secondo Nussbaum le emozioni sono sempre originate da ciò che è stato investito di valore ed ordinano gli eventi del mondo in ragione del valore che gli agenti hanno attribuito a certi oggetti. La valutazione è dunque interna all'emozione: il contenuto dell'emozione è la credenza (o qualche forma di giudizio o di cognizione predicativa) che qualche cosa a cui attribuiamo valore e che è in relazione ai nostri bisogni e ai nostri fini non ricade pienamente sotto il nostro controllo.

In questa concezione le emozioni sono valutazioni o giudizi di valore, che attribuiscono a cose e a persone al di fuori del nostro controllo una grande importanza per la nostra prosperità (*flourishing*). Essa contiene così tre idee salienti: l'idea di una *stima o valutazione cognitiva*; l'idea della *prosperità personale*, o *dei propri fini e progetti importanti*; e l'idea della *rilevanza di oggetti esterni come elementi del proprio insieme di fini*. Le emozioni solitamente combinano queste idee con informazioni su eventi del mondo; sono i nostri modi

di prender atto di come stanno le cose relativamente ad oggetti esterni (ovvero incontrollabili) che consideriamo rilevanti per il nostro benessere.³⁹

Indubbiamente, questa concezione della valutatività intrinseca sembra rendere ragione della rilevanza personale delle emozioni, e del fatto che nella nostra esperienza ordinaria molte emozioni sembrano originate dalla consapevolezza di ciò che è importante per la nostra esistenza, a partire dai bisogni primari e includendo l'insieme delle convinzioni che maturiamo riguardo a fatti complessi o a fatti che richiedono la nostra deliberazione. Non mi sembra possibile negare che per un insieme rilevante di emozioni l'origine della loro occorrenza sia quella prefigurata da Nussbaum. Mi sembra altrettanto innegabile che la dimensione propriamente assiologica di molte emozioni comporti una relazione intrinseca con le credenze degli agenti e che l'oggetto intenzionale sia qualcosa a cui abbiamo attribuito un valore in relazione alla nostra vita.

Nondimeno, la mia opinione è che questa prospettiva trascuri un insieme di emozioni rilevanti per la nostra esperienza morale, un insieme di emozioni che non manifestano necessariamente una connessione con gli oggetti a cui abbiamo *conferito* valore. In altre parole, mi sembra di poter affermare che le emozioni originate dal riconoscimento della soggettività non possano essere assimilate alle emozioni eudaimonistiche, né mi sembra possibile sostenere che la qualità assiologica di queste emozioni si manifesti tipicamente nei modi complessi e attributivi che Nussbaum ha prefigurato. La mia opinione è che le emozioni che originano dal riconoscimento siano intrinsecamente valutative ma che la qualità assiologica si collochi in qualche punto della polarizzazione buono-cattivo, accettato-rifiutato, non in un giudizio assimilato all'emozione. Inoltre, ritengo che l'origine di queste emozioni non sia la nostra *attribuzione* di valore ma un valore *oggettivo* che si manifesta alla coscienza fenomenologica.

La prospettiva del realismo assiologico, che ho cercato di difendere, è rivolta a mostrare le condizioni di riconoscimento dell'oggettività del valore nelle emozioni che originano dall'incontro con le entità viventi. Le emozioni che originano da questo riconoscimento non sono necessariamente connesse ad un bene relativo al soggetto fenomenologico o ad entità che intrattengono una qualche relazione con l'agente morale ma sono rivolte primariamente al bene di entità alle quali si riconosce un proprio bene, un valore che si percepisce come oggettivo e indipendente dalla nostra attribuzione. In questo senso, le emozioni morali che accompagnano il riconoscimento sono disinteressate e autonome dalla

³⁹ *Ibidem*, p. 20.

relazione che intratteniamo o potremmo intrattenere con una particolare entità, ma non dalla relazionalità intrinseca che contraddistingue qualsiasi riconoscimento.

Sebbene il contenuto delle emozioni morali originate dal riconoscimento sia di natura non-concettuale, la qualificazione assiologica, nella prospettiva che difendo, è interna all'emozione stessa: si tratta di una qualificazione assiologica semplice, che può essere immediatamente esperita come una qualificazione *positiva* o *negativa*, come un sentimento di *accettazione* o di *rifiuto*. Nondimeno, l'emozione che accompagna la rappresentazione non è esperita come una preferenza o un impulso ma come un sentimento *appropriato*, come una tensione positiva diretta all'oggetto della rappresentazione che appare giusta, corretta, dovuta all'oggetto stesso.

L'idea che il sentimento della *correttezza* di una emozione costituisca un criterio per il valore è stata proposta con grande efficacia da Franz Brentano nel saggio *Sull'origine della conoscenza morale*. I presupposti ontologici della teoria di Brentano sembrano differenti dall'idea che il valore esista oggettivamente come proprietà *sui generis*, che è possibile cogliere esemplificata o istanziata nei suoi portatori.⁴⁰ Tuttavia, alcuni elementi dell'epistemologia morale proposta mi sembrano compatibili con il realismo assiologico che ho difeso e conviene dunque soffermarsi su questa prospettiva.

Secondo Brentano, è per mezzo dell'esperire un sentimento, un sentimento che è possibile qualificare immediatamente come giusto o corretto, che arriviamo ad individuare che cosa possiede realmente valore. In questa prospettiva, le emozioni sono intrinsecamente valutative nel loro essere esperite come corrette o scorrette rispetto ad un oggetto. Da un punto di vista epistemico, la conoscenza veicolata dall'emozione non è meno veridica di quella veicolata da un giudizio. Secondo Brentano, come nel giudizio intellettuale qualcosa di corretto o scorretto viene affermato nei confronti di una rappresentazione, così nell'emozione un oggetto viene esperito come degno o non degno di amore. In entrambi i casi, soltanto uno dei due atteggiamenti, della accettazione o del rifiuto, dell'amore o dell'odio, sarà quello corretto. Nel giudizio, si rende manifesto un atteggiamento intellettuale di credenza o rifiuto nei confronti di una

⁴⁰ Brentano non affronta in modo esplicito il problema dell'esistenza del valore. In ogni caso, dall'idea che il bene è ciò che è amato con retto amore sembra possibile dedurre che per Brentano l'essere meritevole di retto amore possa essere una proprietà oggettiva e disposizionale dei portatori di valore.

rappresentazione, nell'emozione, un sentimento di amore o di odio rivolto ad un oggetto.

Abbiamo un contrapporsi della relazione intenzionale: nel giudizio, l'accettare o il respingere, sul piano dei moti dell'animo l'amare o l'odiare, il piacere o il dispiacere [...] Ecco il punto da cui traggono la loro origine i concetti da noi indagati del bene e del male, così come quelli del vero e del falso. Diciamo che qualcosa è vero quando l'accettazione che lo riguarda è giusta. Diciamo che qualcosa è buono quando l'amore ad esso relativo è giusto. Ciò che deve essere amato con giusto amore, ciò che è degno di essere amato, ecco il bene nel senso più ampio della parola.⁴¹

L'idea che il sentimento della correttezza dell'emozione costituisca un criterio del valore non è una prospettiva soggettivista: Secondo Brentano, come riguardo alla giustificazione del giudizio è l'evidenza dell'esperienza a fondare la verità della nostra affermazione, così nell'emozione è l'evidenza della qualità assiologica del sentimento, della sua intrinseca correttezza, a giustificare l'attribuzione di valore.⁴²

Tuttavia, ai fini della nostra argomentazione, è necessaria una certa cautela nel difendere l'idea che *la correttezza* di una emozione, e non l'occorrenza dell'emozione stessa, sia un criterio del valore. Dobbiamo quindi valutare in che misura la proposta di Brentano è compatibile con il realismo assiologico. Se infatti interpretassimo questa tesi come l'idea che la correttezza dell'emozione si rivela propriamente in una intuizione o in un giudizio che segue l'emozione, il peso epistemico della giustificazione cadrebbe su questo ulteriore stato, non sull'emozione esperita.

Più precisamente, vorrei porre in evidenza che non dobbiamo confondere *il sentire* la correttezza dell'emozione con *il giudizio* di secondo ordine che potremmo formulare sulla correttezza dell'emozione. In questo secondo caso, la giustificazione non risiederebbe nell'esperienza diretta del valore, che in quanto tale, come ho indicato, dobbiamo sempre considerare *prima facie* veridica, ma nelle *ragioni* che potremmo articolare a favore della *appropriatezza* della emozione morale che è occorsa in una certa circostanza. Per esempio, potremmo affermare che una certa emozione ci sembra appropriata all'evento o all'oggetto su cui verte, ed il nostro giudizio sull'appropriatezza dell'emozione fornirebbe una ragione a favore della possibilità che quella emozione sia una risposta alla presenza di un valore reale. In questo caso allora, il criterio del valore non sarebbe

⁴¹ Cfr. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, trad. it., cit., pp. 34-35.

⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 41-44. Per una ricostruzione del pensiero morale di Brentano cfr. Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, cit.

l'esperire una emozione con una particolare qualità assiologica ma il riconoscere che l'emozione che si è esperita è corretta o appropriata. In questa prospettiva, dal riconoscimento dell'appropriatezza dell'emozione esperita possiamo inferire che l'oggetto o entità che ha suscitato quell'emozione aveva un reale valore.

Ora, seguendo questa interpretazione, in che cosa potrebbe consistere questa sensazione di appropriatezza o correttezza? Mi sembra che le alternative si riducano alle seguenti: in una *ulteriore emozione* o comunque in un ulteriore *sentire*, o in una sorta di *intuizione razionale*, per mezzo della quale l'appropriatezza di una emozione risulterebbe autoevidente. Nel primo caso, evidentemente, si corre il rischio di dare origine ad un regresso, nel secondo, si ricade nell'epistemologia intuizionista, con tutti i limiti che si possono attribuire a questa prospettiva, a partire dal fatto che il ruolo giustificativo delle emozioni nell'esperienza morale sembra subordinato a quello dell'intuizione razionale. Ma soprattutto, non appare chiaro perché dovremmo considerare l'intuizione della correttezza dell'emozione esperita una ragione indefettibile per ritenere che ad un certo oggetto inerisca realmente un valore intrinseco. Per dare forza epistemica a questa ragione siamo costretti a ritornare all'occorrenza della emozione, senza la quale, evidentemente, non avremmo potuto esperire anche la correttezza o l'appropriatezza del nostro sentire. Ma mentre per giustificare la veridicità di una emozione disponiamo a tutti gli effetti di una relazione diretta di *acquaintance* con la proprietà del valore, nel caso del giudizio di appropriatezza questa relazione evidenziale è assente.

Credo quindi che possiamo rifiutare questa interpretazione dell'idea che il criterio del valore sia la correttezza di una emozione. L'idea che la *qualità assiologica* delle emozioni si manifesti attraverso il sentimento della *correttezza* della stessa emozione esperita non deve essere fraintesa. Brentano non sta sostenendo che ciò che rivela la correttezza dell'emozione e la sua qualità assiologica è uno stato mentale ulteriore, che segue l'emozione stessa: Brentano ritiene che l'evidenza di alcuni stati fenomenologici possa giustificare l'attribuzione di valore ma la sua non è una prospettiva intuizionista. Vorrei quindi seguire una differente interpretazione riguardo al criterio della correttezza dell'emozione, una interpretazione compatibile con la prospettiva del realismo assiologico.

Come sappiamo, secondo Brentano una emozione, al pari di ogni altro atto psichico di natura affettiva, è caratterizzata da una duplice intenzionalità: ogni stato mentale di questa natura è dunque rivolto, oltre che primariamente verso un oggetto esterno, verso se stesso come oggetto

secondario.⁴³ Una emozione comprende quindi una valutazione interna, una determinazione qualitativa e assiologica rivolta all'oggetto della rappresentazione. La valutazione, secondo Brentano, consiste nell'accettare o nel respingere la rappresentazione, ovvero nell'esperire un sentimento di amore o di odio rispetto all'oggetto dell'intenzionalità primaria, un sentimento che viene immediatamente esperito come corretto o adeguato all'oggetto. La qualità assiologica è quindi interna all'emozione stessa, forma con essa un unico atto.

L'idea che la correttezza dell'emozione costituisca un criterio del valore è compatibile con l'idea che le emozioni possiedano una struttura complessa, fenomenologica e rappresentazionale, che ho discusso nei paragrafi precedenti. La correttezza dell'emozione non è esperita attraverso un secondo stato ma è interna all'emozione stessa, è compresa nella componente puramente fenomenologica dell'emozione. Questa prospettiva ci aiuta a comprendere in che modo la determinazione assiologica di una emozione si rende manifesta al soggetto fenomenologico: l'oggetto formale dell'emozione, il valore istanziato in un portatore, origina un sentimento che è esperito immediatamente come appropriato all'oggetto della rappresentazione. Nell'emozione, l'esperienza fenomenologica che accompagna la rappresentazione è sempre determinata dal punto di vista assiologico, appare connotata positivamente o negativamente e comprende in modo essenziale un moto di accettazione o di rifiuto diretto ad un oggetto o ad una entità.

Anche stati fenomenologici differenti dalle emozioni manifestano questa complessità strutturale, intenzionale e qualitativa. Tuttavia, la componente qualitativa delle emozioni non è meramente esperenziale ma anche

⁴³ Brentano individua tre classi di fenomeni mentali: *le idee* (intese come rappresentazioni, un semplice avere presente alla coscienza), *i giudizi* (intesi non come sintesi di soggetto e predicato ma come riconoscimento affermativo o negativo di una rappresentazione) e *i moti dell'animo* (intesi nel senso più ampio, dalla semplice sensazione di piacere o disgusto, alle emozioni complesse, ai desideri e agli atti di volontà). Tutte e tre le tipologie di fenomeni si caratterizzano per la presenza di una relazione intenzionale con un oggetto. Tuttavia, mentre la prima tipologia manifesta soltanto una intenzionalità primaria, la seconda e la terza presentano una duplice relazione intenzionale: della coscienza verso l'oggetto e della coscienza verso la rappresentazione stessa, che viene rispettivamente rifiutata o accettata nel giudizio e amata o odiata nei moti dell'animo. "Se paragoniamo tra loro i fenomeni delle tre classi, troviamo che le ultime due presentano una analogia che manca alla prima. Abbiamo una contrapposizione della relazione intenzionale: nel giudizio l'accettare o il respingere, sul piano dei moti dell'animo l'amare o l'odiare, il piacere o il dispiacere". Cfr. *Ibidem*, p. 34.

assiologica: nell'emozione, l'esperienza fenomenologica di un oggetto rappresentato non appare come una esperienza affettivamente neutra o indifferenziata ma come orientata positivamente o negativamente a quell'oggetto. L'esperienza di questa determinazione positiva o negativa non appare come meramente passiva, un riflesso cieco o un impulso di cui non comprendiamo la ragione: noi avvertiamo, nel momento stesso in cui abbiamo esperienza del valore, che il sentimento che esperiamo è appropriato all'oggetto della rappresentazione e che quell'oggetto è realmente meritevole della nostra attribuzione.

Credo dunque si possa affermare che le emozioni sono intrinsecamente valutative e che la determinazione assiologica si colloca in qualche punto della polarizzazione buono-cattivo, accettato-rifiutato, e dunque internamente all'emozione stessa, non in una intuizione o in un giudizio di ordine superiore. Inoltre, l'idea che la qualificazione assiologica sia semplice e immediata è evidentemente compatibile con l'idea che il contenuto della rappresentazione sia di natura non concettuale e sia diretto primariamente ad oggetti ed entità individuali.⁴⁴

In conclusione, possiamo affermare di avere buone ragioni per attribuire alle emozioni una normatività intrinseca e una funzione criteriale rispetto al valore. Se questa opzione teorica è corretta, possiamo rifiutare la concezione concettualista delle emozioni senza timore che a questi stati non sia possibile attribuire una intrinseca razionalità ed un ruolo significativo all'interno della nostra esperienza morale. Se dunque intendiamo costruire un'etica normativa a partire dal riconoscimento del valore, abbiamo ragione di confidare che le emozioni morali possano manifestare le determinazioni assiologiche che dovremmo conoscere.

Certamente, il riconoscimento del valore non esaurisce i modi di espressione dell'esperienza morale. Il riconoscimento del valore ha carattere fondazionale rispetto alla costruzione della nostra esperienza morale ma è indubitabile che la possibilità di formulare giudizi e credenze di ordine superiore costituisce una premessa altrettanto ineliminabile non soltanto per poter *agire* moralmente ma anche per dispiegare un insieme di sentimenti morali più profondi e più complessi del riconoscimento primario. Dobbiamo procedere oltre il riconoscimento per provare autentica

⁴⁴ Brentano stesso ritiene che gli oggetti di pensiero siano sempre *entità individuali*, (e non fatti o stati di cose) rispetto alle quali il soggetto, nella relazione intenzionale, esprime una accettazione o un rifiuto. Anche il giudizio e la credenza, secondo Brentano, si possono interpretare in senso non-proposizionale, come una relazione tra un soggetto pensante e un oggetto individuale (accettato o rifiutato). Cfr. Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, cit., cap. 2.

empatia e per comprendere come, rispetto ad un altro soggetto fenomenologico, è possibile stabilire una relazione o un autentico avvicinamento. Tuttavia, se ricerchiamo il fondamento e le condizioni di possibilità di questo insieme di capacità complesse non possiamo che rivolgerci all'esperienza primaria di riconoscimento della soggettività vivente, ovvero alla rappresentazione non-concettuale di questa soggettività negli stati fenomenologici che esperiamo quando siamo posti di fronte a creature viventi ed al loro valore.

Abbiamo ragione di affermare, come ho indicato, che il riconoscimento esperenziale di individui umani e non umani capaci di soggettività fenomenologica non è soltanto il riconoscimento di *corpi viventi* ma anche l'esperire che a quei corpi è intrinsecamente connessa un *coscienza fenomenologica* analoga alla nostra ed un *valore intrinseco* analogo a quello di cui noi stessi siamo portatori. Il riconoscimento morale è dunque una forma di esperienza della soggettività vivente che non comporta soltanto la percezione visiva di azioni, movimenti e dell'espressione di emozioni. In quello stesso riconoscimento, e al medesimo livello di complessità cognitiva in cui occorre quel riconoscimento, è intrinsecamente connessa la possibilità di esperire anche il valore morale che accompagna la soggettività vivente. La qualità assiologica di una emozione, una qualità semplice e immediatamente riconoscibile, è dunque esperibile nel momento stesso in cui l'emozione è presente alla nostra coscienza fenomenologica. Noi sentiamo che il riconoscimento di una soggettività vivente è accompagnato da una determinazione assiologica positiva originata dalla presenza del valore stesso.

Naturalmente, non sto assumendo che le emozioni morali si esauriscono nelle emozioni che esperiamo in presenza del valore intrinseco o che emozioni propriamente morali ed emozioni morali più complesse del riconoscimento non possano originare dalla riflessione, dal ricordo, dalla considerazione di altri caratteri o proprietà delle entità viventi o dai fatti che impongono all'agente morale una scelta o una deliberazione pratica. Ed è indubitabile che l'emozione morale che accompagna il riconoscimento non è ancora e non sempre può diventare autentica empatia, ovvero un sentire capace di cogliere non soltanto il valore e la comune soggettività ma anche l'alterità costitutiva di un individuo o di una forma di vita. L'emozione morale si colloca all'origine di qualsiasi capacità morale complessa e all'origine di qualsiasi comprensione dell'esistenza soggettiva di individui differenti. Tuttavia, l'emozione non è uno stato che conduce necessariamente alla *comprensione* profonda di una soggettività fenomenologica ma soltanto un passaggio nella direzione di quella

comprensione e come tale dunque, non sostituisce e non esaurisce né il desiderio di compiere un avvicinamento reale né l'esercizio di una autentica capacità morale. Nondimeno, le emozioni morali che originano dall'incontro con una soggettività vivente, dalla condivisione di un comune spazio percettivo e dall'esperienza di una soggettività incorporata che sentiamo comparabile alla nostra, esprimono in modo diretto il valore alla coscienza fenomenologica, assumono una valenza fondazionale e definiscono i confini di ogni possibile giudizio assiologico.

Riferimenti bibliografici

ALLEN, COLIN (1999), *Animal Concepts Revisited: The Use of Self-Monitoring as an Empirical Approach*, «Erkenntnis», 51, pp. 33-40.

ALLEN, COLIN (2004), *Animal Pain*, «Noûs», 38, 4, pp. 617-643.

ALLEN, COLIN (2006), “Animal Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2006 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/consciousness-animal/>>.

ALLEN, COLIN (2006), *Ethics and the Science of Animal Minds*, «Theoretical Medicine and Bioethics», 27, pp. 375-94.

ALLEN, JULIE (2003), *G.E. Moore and the Principle of Organic Unity*, «The Journal of Value Inquiry», 37, pp. 329-39.

ANDERSON, ELIZABETH (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Harvard University Press.

AUDI, ROBERT (1997), *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York, Oxford University Press.

BAGNOLI, CARLA (2004), *Il costruttivismo kantiano*, in L. CERI, S.F. MAGNI, a cura di, *Le ragioni dell'etica*, Pisa, Edizioni ETS, 2004.

BAGNOLI CARLA (2007), *Il costruttivismo kantiano*, in G. BONGIOVANNI, a cura di, *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori.

- BALL, STEPHEN W. (1988), *Reductionism in Ethics and Science: A Contemporary Look at G.E. Moore's Open Question Argument*, «American Philosophical Quarterly», 25, pp. 197-213.
- BALL, STEPHEN W. (1991), *Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 51, 1, pp. 1-38.
- BEALER, GEORGE (1994), *Mental Properties*, «Journal of Philosophy», 91, pp. 185-208.
- BERMÚDEZ, JOSÉ LUIS (2003), *Thinking without Words*, Oxford, Oxford University Press.
- BERMÚDEZ, JOSÉ LUIS (2007), *Thinking without Words: An Overview for Animal Ethics*, «The Journal of Ethics», 11, pp. 319-35.
- BLACKBURN, SIMON (1993), *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- BLOCK, NED (1978), *Troubles with Functionalism*, in C.W. SAVAGE, ed., *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, rist. in N. BLOCK, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- BLOCK, NED (1995), *on a Confusion about a Function of Consciousness*, «Behavioral and Brain Sciences», 18, pp. 227-47, rist. in N. BLOCK, O. FLANAGAN, G. GÜZELDERE, eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, The MIT Press, 1997.
- BOYD, RICHARD (1988), *How to be a Moral Realist*, in G. SAYRE-MCCORD, ed., *Essays on Moral Realism*, Ithaca and London, Cornell University Press.

BRENTANO, FRANZ (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Dunker & Humblot, trad. it., *La psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, Bari, Laterza, 1997.

BRENTANO, FRANZ (1889), *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker and Humblot, trad. it., *Sull'origine della conoscenza morale*, Brescia, La Scuola Editrice, 1966.

BRINK, DAVID O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it., *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

BRINK, DAVID O. (2001), *Realism, Naturalism and Moral Semantics*, «Social Philosophy and Policy», 18, pp. 154-76.

CALLICOTT, BAIRD J. (2002), *The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse*, «Environmental Values», 11, pp. 3-25.

CALLICOTT, BAIRD J., PALMER, CLARE, eds., (2005), *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*, 5 vols., New York, Routledge.

CARRUTHERS, PETER (1989), *Brute Experience*, «Journal of Philosophy», 86, pp. 258-69.

CARRUTHERS, PETER (1992), *The Animal Issues. Moral Theory in Practice*, New York, Cambridge University Press.

CARRUTHERS, PETER (1996), *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.

CARRUTHERS, PETER (1998), *Animal Subjectivity*, «Psyche», 4, 3, <http://psyche.cs.monash.edu.au/v4/psyche-4-03-carruthers.html>.

CARRUTHERS, PETER (2000), *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

CARRUTHERS, PETER (2004), *Suffering without Subjectivity*, «Philosophical Studies», 2, 121, pp. 99-125.

CHALMERS, DAVID J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press; trad. it., *La mente cosciente*, Milano, McGraw-Hill, 1999.

CHALMERS, DAVID J. (2003), *Consciousness and its Place in Nature*, in S. STICH, F. WARFIELD, eds., *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2003.

CHALMERS, DAVID J. (2003), *The Content and Epistemology of Phenomenal Belief*, in Q. SMITH, A. JOKIC, *Consciousness: New Philosophical Perspective*, Oxford, Oxford University Press.

CHALMERS, DAVID J. (2004), *The Representational Character of Experience*, in B. LEITER, ed., *The Future of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

CHALMERS, DAVID J. (2006), *Perception and the Fall from Eden*, in T. GENDLER, J. HAWTHORNE, eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press.

CHISHOLM, RODERICK M. (1972), *Objectives and Intrinsic Value*, in R. HALLER, ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, rist. in T. RØNNOW-RASMUSSEN, M.J. ZIMMERMAN, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.

CHISHOLM, RODERICK M. (1978), *Intrinsic Value*, in A.I. GOLDMAN, J. KIM, eds., *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel, 1978.

CHISHOLM, RODERICK M. (1981), *Defining Intrinsic Value*, «Analysis», 41, pp. 99-100.

CHISHOLM RODERICK M. (1984), *The Primacy of the Intentional*, «Synthese», 61, pp.89-109.

- CHISHOLM, RODERICK M. (1986), *Brentano and Intrinsic Value*, New York, Cambridge University Press.
- CLARK, ANDY (1997), *Being There: Putting Brain, Body and the World Together Again*, Cambridge, The MIT Press, trad. it., *Dare corpo alla mente*, Milano, McGraw-Hill, 1999.
- DAMASIO, ANTONIO R. (1999), *The Feeling of What Happens*, New York, Harcourt Brace and Co., trad. it., *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000.
- DANCY, JONATHAN (1993), *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell.
- DANCY, JONATHAN (2000), *The Particularist's Progress*, in B. HOOKER, M. LITTLE, eds., *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press.
- DAVIDSON, DONALD (1970), *Mental Events*, in L. FOSTER, J.W. SWANSON, eds., *Experience and Theory*, London, Duckworth, 1970; rist. in D. DAVIDSON, *Essays on Action and Events*, New York, Oxford University Press, 1980, trad. it., *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- DE MORI, BARBARA (2005), *Teoria dell'errore e "stranezza" ontologica: Mackie e l'attualità dell'antirealismo in etica*, «Etica & Politica», 1, http://www.units.it/etica/2005_1/DEMORI.htm.
- DEVITT, MICHAEL (1997), *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press.
- DI FRANCESCO, MICHELE (1998), *L'io e i suoi sè. Identità personale e scienza della mente*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- DUPRÈ, JOHN (1993), *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, Harvard University Press.
- DUPRÈ, JOHN (2001), *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press, trad. it., *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Bari, Laterza, 2007.

- EVANS, GARETH (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford Univeristy Press.
- FOOT, PHILIPPA (2001), *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, trad. it., *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- FUMERTON, RICHARD (2001), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- GALLAGHER, SHAUN (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- GENDLER, TAMAR S., HAWTHORNE, JOHN (2006), eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- GETTIER, EDMUND L. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», 23, pp. 121-23.
- GIBBARD, ALLAN (1990), *Wise Choices and Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press.
- GIBSON, JAMES (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- GOODPASTER KENNETH E. (1978), *On Being Morally Considerable*, «Journal of Philosophy», 75, pp. 308-25.
- GREBLO, EDOARDO (2002), *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia Politica», a. XVI, 2, pp. 249-60.
- GRIFFIN, DONALD R. (1992), *Animal Minds*, Chicago, The University of Chicago Press, trad. it., *Menti animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- GRIFFITHS, PAUL E. (1997), *What Emotions Really Are*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GUNTHER, YORK H. (2003), ed., *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, The MIT Press.

- HARE, RICHARD M. (1952), *The Language of Morals*, New York, Oxford University Press, trad. it., *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini, 1968.
- HARTMANN, NICOLAI (1926), *Ethik*, Berlino, W. de Gruyter, 1926, trad. it., *Etica*, Napoli, Guida, 1969-1972 (3 voll.).
- HECK, RICHARD G. (2000), *Nonconceptual Content and the Space of Reasons*, «Philosophical Review», 109, pp. 483-523.
- JACKSON, FRANK (1986), *What Mary Didn't Know*, «The Journal of Philosophy», 83, pp. 291-95.
- JANZEN, GREG (2006), *The Representational Theory of Phenomenal Character: A Phenomenological Critique*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 5, pp. 321-339.
- JAMIESON, DALE, BEKOFF, MARC (1992), *Carruthers on Nonconscious Experience*, «Analysis», 52, pp. 23-28.
- KAGAN, SHELLY (1998), *Rethinking Intrinsic Value*, «Journal of Ethics», 2, pp. 277-97, rist. in: T. RØNNOW-RASMUSSEN, M.J. ZIMMERMAN, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.
- KANT, IMMANUEL (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad.it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Rusconi, Milano, 1982.
- KENNY, ANTHONY (1963), *Action, Emotion and Will*, London, Routledge.
- KIM, JAEGWON (1993), *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIM, JAEGWON (1996), *Mind in a Physical World*, Cambridge, The MIT Press, trad. it., *La mente e il mondo fisico*, Milano, McGraw-Hill, 2000.
- KORSGAARD, CHRISTINE (1983), *Two Distinctions in Goodness*, «Philosophical Review», 92, pp. 169-95, rist. in: T. RØNNOW-RASMUSSEN,

- M.J. ZIMMERMAN, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.
- KORSGAARD, CHRISTINE (1986), *Kant's Formula of Humanity*, «Kant-Studien», 77, 2, pp. 183-202, rist. in C. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KORSGAARD, CHRISTINE (1996), *The Source of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KORSGAARD, CHRISTINE (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEMONS, NOAH (1994), *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LYONS, WILLIAM (1980), *Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOUX, MICHAEL J. (1998), *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London, Routledge.
- MACKIE, JOHN LESLIE (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin, trad. it., *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Torino, Giappichelli, 2001.
- MAGNI, SERGIO FILIPPO (2007), *L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità*, in G. BONGIOVANNI, a cura di, *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori.
- MARKS, JOEL (1982), *A Theory of Emotions*, «Philosophical Studies», 42, pp. 227-42.
- MCDOWELL, JOHN (1985), *Values and Secondary Qualities*, in T. HONDERICH, ed., *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, London, Routledge, rist. in J. MCDOWELL, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

MCDOWELL, JOHN (1994), *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, trad. it., *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

MCGINN, COLIN (1989), *Can We Solve the Mind-Body Problem?*, «Mind», 891, pp. 349-66, rist. in C. MCGINN, *The Problems of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991.

MOORE, GEORGE EDWARD (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, trad. it., *Principia Ethica*, Milano, Bompiani, 1964.

MOORE, GEORGE EDWARD (1912), *Ethics*, New York, Oxford University Press, trad. it., *Etica*, Milano, Franco Angeli, 1982.

MOORE, GEORGE EDWARD (1922), *The Conception of Intrinsic Value*, in G.E. MOORE, *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan, trad. it., *Il concetto di valore intrinseco*, in G.E. Moore, *Studi filosofici*, Bari, Laterza, 1971.

NAGEL, THOMAS (1974), *What Is It Like to Be a Bat?*, in «Philosophical Review», 83, pp. 435-50, rist. in T. NAGEL, *Mortal Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; trad. it., *Che effetto fa essere un pipistrello*, in *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1986.

NAGEL, THOMAS (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

NUSSBAUM, MARTHA (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

NUSSBAUM, MARTHA (2004), *Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Nonhuman Animals*, in C.R. SUNSTEIN, M. NUSSBAUM, eds.,

Animal Rights. Current Debates and New Directions, New York, Oxford University Press, 2004.

NUSSBAUM, MARTHA (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, trad. it., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

OAKLEY, JUSTIN (1992), *Morality and the Emotions*, London, Routledge.

O' NEILL, JOHN (1992), *The Varieties of Intrinsic Value*, «The Monist», 75, pp. 119-37.

PATERNOSTER, ALFREDO (2007), *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione*, Roma, Carocci.

PEACOCKE, CHRISTOPHER (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge, The MIT Press.

PELLEGRINO, GIANFRANCO (2005), *Teorie e storia della sopravvenienza: da Hare alla svolta degli anni Novanta*, in «Etica & Politica», 1, http://www.units.it/etica/2005_1/PELLEGRINO.htm.

PRICHARD, HAROLD (1949), *Moral Obligations*, New York, Oxford University Press.

PUTNAM, HILARY (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, trad. it., *Etica senza ontologia*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

RABINOWICZ, WLODEK e RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (1999), *A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 100, pp. 33-52, rist. in: T. RØNNOW-RASMUSSEN, M. J. ZIMMERMAN, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.

RABINOWICZ, WLODEK e RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (2003), *Tropic of Value*, «Philosophy and Phenomenological Research», 66, pp. 389-403,

- rist. in T. RØNNOW-RASMUSSEN, M.J. ZIMMERMAN, eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.
- RAILTON, PETER (1986), *Moral Realism*, «The Philosophical Review», 95, pp. 163-207, trad. it., *Il realismo morale*, in P. DONATELLI, E. LECALDANO, a cura di, *Etica analitica*, Milano, LED, 1996.
- RAWLS, JOHN (1980), *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», 77, pp. 512-72.
- RAWLS, JOHN (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, trad. it., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- REGAN, TOM (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, trad. it., *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990.
- REGAN, TOM (2004), *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, New York, Rowman & Littlefield, trad. it., *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 2005.
- RIZZOLATTI, GIACOMO, SINIGAGLIA CORRADO (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.
- ROLSTON HOLMES III (1979), *Can and Ought We to Follow Nature?*, «Environmental Ethics», 1, pp. 7-30.
- ROLSTON HOLMES III (1988), *Environmental Ethics: Duties to and Value in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press.
- ROLSTON HOLMES III (1999), *Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account*, in D. JAMIESON, ed., *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell.
- ROCCO, GENNARO (2004), ed., *Higher-Order Theories of Consciousness*, Philadelphia, John Benjamins.

- RØNNOW-RASMUSSEN, TONI e ZIMMERMAN, MICHAEL J. (2005), eds., *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer.
- ROSS, WILLIAM DAVID (1930), *The Right and the Good*, New York, Oxford University Press, trad. it., *Il giusto e il bene*, Milano, Bompiani, 2004.
- RUNGGALDIER, EDMUND e KANZIAN, CHRISTIAN (1998), eds., *Grundprobleme der analytischen Ontologie*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, trad. it., *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- SAYRE-MCCORD, GEOFFREY (1988), ed., *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press.
- SCANLON, THOMAS (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press.
- SCHELER, MAX (1927), *Die Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethische Personalismus*, Halle, Verlag Hans Niemeyer, trad. it., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996.
- SEAGER, WILLIAM (1999), *Theories of Consciousness*, New York, Routledge.
- SEARLE, JOHN (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, trad. it., *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Edizioni di Comunità, 1996.
- SHAFFER-LANDAU, RUSS (1996), *Ethics as Philosophy: A Defence of Ethical Nonnaturalism*, in W. SINNOTT-ARMSTRONG, M. TIMMONS, eds., *Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology*, New York, Oxford University Press.

- SHAFFER-LANDAU, RUSS (2003), *Moral Realism. A Defence*, Oxford, Clarendon Press.
- SIDGWICK, HENRY (1907), *The Methods of Ethics*, Chicago, Chicago University Press, trad. it., *I metodi dell'etica*, Milano, Il Saggiatore, 1995.
- SIEWERT, CHARLES (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press.
- SINGER, PETER (1979), *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it., *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.
- SINNOT-ARMSTRONG, WALTER e TIMMONS, MARK (1996), eds., *Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology*, New York, Oxford University Press.
- SOLOMON, ROBERT C. (2004), ed., *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, New York, Oxford University Press.
- SOLOMON, ROBERT C. (2007), *True to Our Feelings*, Oxford, Oxford University Press.
- STARK, SUSAN (2004), *Emotions and the Ontology of Moral Value*, «The Journal of Value Inquiry», 38, pp. 355-74.
- STRATTON-LAKE, PHILIP (2002), ed., *Ethical Intuitionism. Re-Evaluations*, Oxford, Clarendon Press.
- STURGEON, NICHOLAS (1984), *Moral Explanations*, in D. COPP, D. ZIMMERMAN, eds. *Morality, Reason and Truth*, Totowa, Rowman & Littlefield.
- STURGEON, NICHOLAS (2002), *Ethical Intuitionism and Ethical Naturalism* in P. STRATTON-LAKE, ed., *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford, Clarendon Press.
- TALLACCHINI, MARIACHIARA (1998), a cura di, *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero.

- TAPPOLET, CHRISTINE (2000), *Émotions et valeurs*, Paris, PUF.
- TAYLOR, PAUL W. (1981), *The Ethics of Respect for Nature*, «Environmental Ethics», 3, pp. 197-218, trad. it., *L'etica del rispetto della natura*, in P. DONATELLI, G. LECALDANO, a cura di, *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996.
- TAYLOR, PAUL W. (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- TYE, MICHAEL (2006), *Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain*, in T. GENDLER, J. HAWTHORNE, eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- VACCARI, ALESSIO (2005), *Predicati etici e qualità secondarie*, «Etica & Politica», 1, http://www.units.it/etica/2005_1/VACCARI.htm.
- VAN GULICK, ROBERT (2007), "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness/>>.
- VARELA, FRANCISCO J., THOMPSON EVAN, ROSCH ELEANOR (1991), *The Embodied Mind*, Cambridge, The MIT Press, trad. it., *La via di mezzo della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- VIDA, SILVIA (2007), *Realismo morale non naturalistico e oggettività. L'intuizionismo etico del Novecento*, in G. BONGIOVANNI, a cura di, *Oggettività e morale*, Milano, Bruno Mondadori.
- WARREN, MARY ANNE (1997), *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, New York, Oxford University Press.
- WILLIAMSON, TIMOTHY (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press.
- ZIMMERMAN, MICHAEL J. (2001), *The Nature of Intrinsic Value*, Lanham, Rowman & Littlefield.